
حديث
في
العلل والمقاصد





مشيخة الأزهر الشريف
سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة
رقم: (2)

حديث في العلل والمقاصد

بقلم
أحمد الطيب
شيخ الأزهر الشريف
رئيس مجلس حكماء المسلمين





الإمارات العربية المتحدة
ص.ب ٧٧٨٤٧ أبوظبي
هاتف: 888 93 65 2 971+
فاكس: 054 12 44 2 971+
البريد الإلكتروني: info@muslim-elders.com
الموقع الإلكتروني: www@muslim-elders.com

صور الغلاف الخارجي:
بريشة المستشرق الروسي (Ivan Bilibin)
إيفان بلبين (1876– 1942م)

فِهرِست الهيئة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة:
الطيِّب، أحمد (الإمام الأكبر)
حديثٌ في العِلَلِ والمقاصِدِ
ط –3 القاهرة: دار القدس العربي،
1440هـ/ 2019م.
ص ؛ 21.5 × 14.5 سم.
عدد الصفحات: 200
1 – علم الكلام 2 – اصول الفقة
3 – الفلسفة الإسلامية 4 – العنوان

رقم الإيــداع: 2013/21851
الترقيم الدولي: 978-977-85061-6-7

الطبعة الثالثة
1440هـ/ 2019م.

مُتعَهِّد الطبع:
دار القدس العربي ، القاهرة
البريد الإلكتروني: dar.quds@gmail.com

تصميم الغلاف: Media Pictures Adv.
وائل حسن – هاتف: 1113354001 20+
البريد الإلكتروني: wael.hasan86@gmail.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والتنسيق:
الأساتذة: ناصر محمد يحيى، وأحمد عبدالمرضي.



(يُباعُ هذا الكِتابُ بسِعر التَّكلُفة وعائدُه مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ)

الفِهرِسُ الإجمَاليّ لِلكِتَاب

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

طَلِيعَةُ الكِتَابِ

الحمدُ للَّهِ ربِّ العالمِينَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدِنا محمَّدٍ رسولِ اللَّهِ، وعلى آلِه وصحبِه؛ وبعد:

فهذانِ البحثانِ يفصِلُ بينَهما من عمرِ الزمانِ ما يقرُبُ من خَمسةَ عَشَرَ عامًا، فقد نُشِرَ بحثُ «**مبدأ العِلِّيَّةِ بينَ النفْيِ والإثبـاتِ**» عام ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م. ونُشِـرَ البحثُ الثاني «**نَظريَّةُ المقاصِدِ عندَ الشَّاطِبيِّ ومَدَى ارتباطِها بالأُصولِ الكلاميّة**» عام ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. وعلى الرَّغمِ مِن هذا الفاصِلِ الزَّمنيِّ الطويلِ فإنَّ بينَهما مِن عَلاقـةِ «وَحْدَةِ الموضوعِ» أو «الاشتراكِ في الموضوعِ الواحدِ» ما يُصحِّحُ تجاوُرَهما معًا في كِتابٍ يجمَعُهُما تحتَ عُنوانِ «حديث في العِلَلِ والمَقاصِدِ» .. ذلك أنَّ البحثَ الأوَّلَ كان بحثًا في قضيـَّةِ «العِلِّيَّةِ» ذاتِها مِن حيثُ ثُبوتُها وتحقُّقُها وتجَذُّرُها في فِطرةِ الإنسانِ ووعيِه، وأنَّها الطريقُ الذي يهتدِي به الإنسانُ إلى معرفَةِ اللَّهِ تعالى ويُقِرُّ له بالوجودِ والأُلوهيَّةِ والخَلْقِ والتَّدبيرِ، وأنَّ القُرآنَ عوَّلَ عليها كثيرًا في مَعرِضِ إثباتِ وجودِ

اللَّهِ تعالى، صَراحةً كما في قولِه تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، أو ضِمنًا في الآياتِ العديدةِ التي لَفَتَ فيها القرآنُ أنظارَ النَّاسِ إلى ما في الكَونِ مِن نِظامٍ بالغِ الدِّقَّةِ والحِكْمَةِ والتَّكامُلِ، بحيث يتأدَّى العَقلُ - عن طريقِ مبدإِ العلِّيَّةِ - إلى أنَّ هذه الأمثلةَ التي لا تُعَدُّ ولا تُحصَى مِن أمثلةِ العِلمِ والحِكمةِ والنِّظامِ والترتيبِ في العالمَيْنِ: العُلويِّ والسُّفليِّ - إنْ هي إلَّا معلولاتٌ تبحثُ عن عِلَّةٍ مُوجِدَةٍ فاعِلةٍ وتتطلَّبُها، وثَمَّتئذٍ: إمَّا أنْ يَثْبُتَ عَقْلًا وجودُ صانعٍ حكيمٍ عالِمٍ مُدبِّرٍ، وإمَّا أنْ يهوِيَ النَّظَرُ العقليُّ في سِلسلةٍ لا نهائيَّةٍ مِن معلولاتٍ لا تستندُ إلى «عِلَّةٍ لا عِلَّةَ لها»، وهذا هو المستحيلُ العقليُّ بعينِه.

والهدفُ الذي نَتغيَّاه مِن هذا البحثِ: هو إبرازُ خطرِ مبدأِ العلِّيَّةِ أو قانونِ العلِّيَّةِ كأصلٍ يرتكِزُ عليه الدَّليلُ على وجودِ اللَّهِ تعالى والإيمانِ به، وهو أصلُ الأُصولِ في الإسلامِ وفي الرِّسالاتِ السماويَّةِ بأَسْرِها.

وفي سبيلِ الوصولِ إلى هذا الهدفِ؛ كان على البحثِ أن يُلقيَ الضَّوءَ على مشكلاتٍ فلسفيَّةٍ عِدَّةٍ، مثلِ: نظريَّةِ مبدإِ العلِّيَّةِ وأوَّليَّتِه وقَبْليَّتِه في العقلِ الإنسانيِّ، وأنَّ الإنسانَ وُلِدَ وهو مزوَّدٌ به في أعمقِ أعماقِه، وأنَّه ليس قضيَّةً نظريَّةً مُستنبَطةً أو

مُستدَلَّةً مِن مقدِّماتٍ وقضايا عقليَّةٍ أو تجريبيَّةٍ حِسِّيَّةٍ. وأيضًا مناقشةِ المفكِّرينَ الرافِضين لهذا المبدإِ، وإحالتِهم إياه إلى حالةٍ مِن الخداعِ الذِّهنيِّ والنفسيِّ، ثُم بيانِ العَلاقَةِ العضويَّةِ بينَ نفي العليَّةِ وفتحِ البابِ لفلسفةِ الصُّدفَةِ والإلحادِ، وأخيرًا ضرورةِ الاعتقادِ بالعلِّيَّةِ كمُرتكزٍ أساسيٍّ في التفكيرِ البشريِّ، والعقلِ الإنسانيِّ والاستدلالِ المنطقيِّ؛ إذْ لولاه لَمَا أمكَنَ للذِّهنِ البشريِّ أن ينتقِلَ مِن صِحَّةِ الدَّليلِ إلى صِحَّةِ المدلولِ.

أمَّا بحثُ «نظريَّة المقاصِد عند الشَّاطِبِيِّ» فإنَّه يَدورُ حولَ قضيَّةٍ بعيدةِ الغَوْرِ في تُراثِنا العَقليِّ الكلاميِّ، أثارَتْ جدلًا عميقًا في مدارسِ عِلم الكلامِ، وهي قضيَّةُ أفعالِ اللَّهِ تعالَى وأحكامِه، وهل هي مُعلَّلَةٌ بالأغراضِ أو مُنزَّهَةٌ عنها؟ وهل توجَدُ عَلاقةُ اتِّساقٍ منطقيٍّ بينَ القولِ بنفي التعليلِ في أحكامِ اللَّهِ تعالى وبينَ القـولِ بمقاصِدَ للشَّريعةِ؟ ذلك أنَّ مقاصِدَ الشريعةِ ليست إلَّا وجهًا آخرَ لمعنَى التعليلِ؛ إذِ المقاصدُ غاياتٌ يُراعيها الشارِعُ في أحكامِه، وهي بواعِثُ للفِعلِ أو للحُكمِ، أو أغراضٌ لهما، وهنا - تحديدًا - يُسلِّطُ البحثُ بعضَ الأَضواءِ على إمكانِ تحديدِ المذهَبِ الكلاميِّ للإمامِ الشاطبيِّ في قضيَّةِ التعليلِ، ومَدَى اتِّساقِه مع مذهبِه الأُصوليِّ في المقاصِدِ.

وقد ترَكَ البحثُ هذه القضيَّةَ مفتوحةً للراغبين من الباحثين

في اكتشافِ عناصِرِ الاتِّساقِ بينَ الشاطبيِّ الأشعريِّ والشاطبيِّ المقاصديِّ، والتي أَعترِفُ أنَّها خَفِيتَ علَيَّ، ومِن ثَمَّ صَعُبَ الوصولُ إلى نتيجةٍ مُحقَّقَةٍ في نهايةِ البحثِ .

وهكذا يُمكِنُ القَولُ بأنَّ أحدَ البحثَيْن ينطلِقُ مِن العِلَّةِ الباعِثةِ على الفِعلِ أو العِلَّةِ الغائيَّةِ في مصطلحِ الفلاسفةِ ، بينما ينطلِقُ البحثُ الآخَرُ مِن ضرورةِ دَلالةِ المَعلولِ على عِلَّتِه المُوجِدَةِ .

هذا؛ وقد آثَرتُ نشْرَ البحثَيْنِ كما هُما دُونَ زيادةٍ أو تعديلٍ؛ لأُفسِحَ الطريقَ أمامَ المُهتمِّين بهذا النَّوعِ مِن الأبحاثِ أن يُضيفوا أو يُكمِلُوا أو يُصحِّحوا ما عساه قد وَقَعَ فيهما مِن قصورٍ أو نقصٍ أو تقصيرٍ .

واللَّه مِن وراءِ القَصدِ، وله الحمدُ أوَّلًا وآخِرًا.

أحمد الطيب
شيخ الأزهر
ورئيس مجلس حكماء المسلمين

مصر الجديدة : في السابع من محرم سنة: ١٤٣٤هـ

الموافق : التاسع عشر من نوفمبر سنة: ٢٠١٢م

الفَصلُ الأَوَّلُ

مَبدأُ العِلِّيَّةِ بَينَ النَّفيِ وَالإِثبات

مَبدأُ العِلِّيَّةِ بينَ النَّفيِ والإثباتِ [(١)]

طليعةُ البحثِ :

تُعَدُّ مُشكلةُ «العِلِّيَّةِ» مِن أهمِّ المشكلاتِ في الفِكرِ الفلسفيِّ الإسلاميِّ، ومِن أعقدِها وأحفلِها بالحيويَّةِ والخُصوبةِ وإثارةِ وِجهاتِ النَّظرِ المُختلفةِ، وتنبُعُ أهميَّةُ هذه المُشكلةِ مِن اتِّصالِها اتِّصالًا مُباشِرًا بقضايا الإلهيَّاتِ والطبيعيَّاتِ، كما تنبُعُ أيضًا مِن ارتباطِها ارتباطًا وثيقًا بعِلمِ «أصولِ الفِقهِ» وعِلمِ «الجدَلِ والخِلافِ».

وحقيقةُ الأمرِ: أنَّ مَبحثَ العِلِّيَّةِ مَبحثٌ مُتعدِّدُ الأبعادِ، وإلى حدٍّ يصعُبُ معه ضبطُ هذه الأبعادِ أو حَصرُها في دِراسةٍ واحدةٍ تستقِلُّ بها كلِّها، غيرَ أنَّه يُمكِنُ القَولُ بأنَّ هذه الأبعادَ تَرجِعُ في جُملتِها إلى حقولٍ دراسيَّةٍ ثلاثةٍ:

١ - الدراسةُ الفلسفيَّةُ أو الكلاميَّةُ.

٢ - دراساتُ عِلمِ الأصولِ.

---

(١) نُشِرَ هذا البحث في كُتَيِّبٍ سنةَ: ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م بدار الطِّباعة المحمديَّة، بدَربِ الأتراك، بالقاهرة.

٣ - دراساتُ عِلمِ الجَدلِ والخِلافِ.

ولكلِّ جانبٍ مِن هذه الجوانبِ الثلاثةِ اهتمامٌ خاصٌّ ومَنطِقٌ مُتميِّزٌ، قد لا يكونُ وثيقَ الصِّلةِ بالجانبَينِ الآخَرينِ.

والدِّراسةُ الّتي نُقَدِّمُ لها بهذِه الكلمةِ دِراسةٌ مِن النَّوعِ الأوَّلِ، وهي دراسةٌ تتعلَّقُ ببعضِ مُشكلاتٍ تدورُ كلُّها حولَ إثباتِ مفهومِ «العِلِّيَّةِ» عند العقليِّينَ، وإنكارِه عند التجريبيِّينَ.

وإذا كنَّا قد عَرَفْنا في دِراسةٍ سابقةٍ للعِلَّةِ والمعلولِ عند القاضي عَضُد الدِّين الإيجيِّ (ت. ٧٥٦هـ)[١]؛ أنَّ ثمَّةَ إجماعًا أو ما يُشبِهُ الإجماعَ -عند مُفكِّري الإسلامِ- على اعتبارِ مَفهومِ «العِلِّيَّةِ» مَفهومًا ذا قِيمةٍ مَوضوعيَّةٍ، سواءٌ على المستوى العقليِّ أو المستوى الفِطريِّ القَبْليِّ، فإنَّ طَبيعةَ البحثِ هنا تَقضِي بأن نتعرَّفَ على الرَّأيِ الآخَرِ والمذهبِ المضادِّ في هذه القضيَّةِ، وأن نَدرُسَه على ضَوءِ المقُولاتِ العقليَّةِ في نُصوصِ التُّراثِ دراسةً مقارِنةً يَتَبَيَّنُ بها وجهُ الحقِّ، ونَصِلُ منها إلى نتائجَ تَطمَئنُّ إليها النَّفْسُ.

---

(١) نُشِرَت هذه الدِّراسة في كتابٍ بعنوان: «مباحث العِلَّة والمعلول مِن كتاب المَواقِف للإيجِيِّ» عن دار الطباعة المحمدية، بالقاهرة، سنة: ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ويعادُ نشرها الآن في مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر، ودار القدس العربي.

وقد كان عَلَينا للوصولِ إلى هذا الهدفِ؛ أن نُعالِجَ نِقاطًا أساسيَّةً يُمكِنُ أن نُلَخِّصَها فيما يلي:

١ - الاتِّجاهُ العامُّ للقرآنِ الكريمِ إزاءَ مَوضوعِ العِلِّيَّةِ، باعتبارِ أنَّ قانونَ العِلِّيَّةِ هو:

أولًا: مبدأٌ عقليٌّ مَركوزٌ في فِكرِ الإنسانِ ووِجدانِه.

ثانيًا: باعتبارِه حقيقةً موضوعيَّةً تتمثَّلُ في عَلاقاتِ السَّببيَّةِ والمُسبَّبِيَّةِ بينَ الأشياءِ.

والنَّتيجةُ الحَتمِيَّةُ لهذا المَوقفِ القرآنيِّ المُتكاملِ هي استحالةُ القَولِ بالصُّدفةِ، واستبعادُها جِذريًّا مِن عَلاقاتِ الوُجودِ المادِّيِّ واللَّامادِّيِّ على السَّواءِ.

٢ - الاتجاهُ العامُّ للمفكِّرينَ المسلمِينَ حولَ القضيَّةِ، وقد توقَّفنا قليلًا عندَ مَدرسةِ «الأشاعرةِ» مِن أهلِ السُّنَّةِ ، لِما تُتَّهَمُ به -عادةً- مِن إنكارِ «العِلِّيَّةِ»، وكانت النُّصوصُ الّتي نقَلْناها عن أئمَّةِ الأشاعِرةِ في هذا الصَّدَدِ تُشيرُ إلى تحفُّظاتٍ كثيرةٍ ينبغي أن تُوضَعَ حولَ هذا الاتِّهامِ.

٣ - مناقشةُ اتِّهامِ المادِّيِّينَ للفلسفةِ الإلهيَّةِ بأنَّها فَلسفةٌ تُسقِطُ مبدأَ العِلِّيَّةِ والسَّببيَّة، وتعودُ بتفسيرِ الحوادثِ والظواهرِ رأسًا إلى القُدرةِ الإلهيَّةِ.

٤ - والنُّقطةُ الأخيرةُ في هذا البحثِ تدورُ حولَ مناقشةِ الفلسفةِ التجريبيَّةِ التي حاولتْ أن تهدِمَ قانونَ الأسبابِ والمسبَّباتِ، وأن تُبْطِلَ قِيمةَ الاستدلالِ بدليلِ العِلَّةِ على وجودِ اللَّهِ تعالى.

وقد حاولتُ -جُهْدِي- أن تكونَ معالجةُ هذه النِّقاطِ ذاتَ ارتباطٍ وثيقٍ بالتُّراثِ الفلسفيِّ والكَلاميِّ عندَ المسلمِينَ، وقد كانتْ أُسُسُ المناقشةِ وأصولُها كلُّها مَأخوذةً مِن هناك، والنَّتيجةُ الجوهريَّةُ التي أفدناها مِن كُلِّ ذلك هي أنَّ الفلسفةَ الإسلاميَّةَ -بمُسمَّاها الشَّاملِ- فلسفةٌ ذاتُ إمكاناتٍ عاليةٍ، سواءٌ في مجالِ التَّأسيسِ والتَّأصيلِ، أو في مَجالِ المواجهةِ والحِوارِ.

واللَّهُ تعالى مِن وراءِ القصدِ.

١- تصديقُ القرآنِ الكريمِ لقانونِ العِلِّيَّةِ :

يُثْبِتُ القرآنُ الكريمُ عَلاقةً بين الأسبابِ ومُسَبَّباتِها، وهو في هذا الصَّددِ يُقَرِّرُ في عَقلِ الإنسانِ ويُرَسِّبُ في وِجدانِه أن سَببًا ما، أو طائفةً مِن الأسبابِ، لو تحقَّقَتْ فلا بُدَّ أن يتحقَّقَ معها مُسبَّبٌ ما، أو طائفةٌ أخرى مِن المسبَّباتِ.

ونِظامُ الكَونِ الطبيعيُّ كُلُّه مَبنيٌّ في مَنطقِ القرآنِ الكريمِ على إثباتِ عَلاقةِ العِلِّيَّةِ والمعلوليَّةِ بين مُجْرَياتِ الحوادثِ العاديَّةِ على اختلافِ أنواعِها وأجناسِها، مِن حياةٍ، أو موتٍ، أو إنباتٍ، أو مَطرٍ، أو رِياحٍ، أو رَعدٍ، أو بَرقٍ، أو صواعقَ، أو زلازِلَ . وبالجُملةِ: كُلُّ الحوادثِ العُلويَّةِ أو السُّفلِيَّةِ التي تحدُثُ أمامَ الإنسانِ على مرأًى منه ومَسمعٍ.

ونودُّ أن نُفَرِّقَ مِن البدايةِ بينَ قانونِ العِلِّيَّةِ العامِّ الذي يَقضي بأنَّ شيئًا مِن الحوادثِ الممكنةِ لا يَحدُثُ مِن غيرِ سببٍ، وبين عِلِّيَّةِ الأشياءِ الماديَّةِ بعضِها في البعضِ الآخَرِ، وأنَّ العِلِّيَّةَ بالمعنى الأوَّلِ قانونٌ فِطرِيٌّ حَرَصَ القرآنُ الكريمُ على إثباتِه، وعلى لَفتِ الأنظارِ إليه في قُوَّةٍ وفي وضوحٍ لا لبسَ فيه ؛ ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥].

ومِن هذا المنطقِ، لا يُصْبِحُ لمفهومِ الصُّدفةِ أيُّ مَجالٍ لا في مَنطوقِ الآياتِ القرآنيَّةِ ولا في مَفهومِها.

والنَّصُّ القرآنيُّ صَريحٌ وحاسمٌ في الحُكمِ على كُلِّ حادثةٍ بأنَّها لا مَفرَّ لها مِن أن تَجريَ على قانونِ الإرادةِ الإلهيةِ والتقديرِ الإلهيِّ، فالوجهُ الآخَرُ اللازمُ لهذا الحُكمِ -إذًا- هو نفيُ الاحتمالِ والصُّدفةِ والبَخْتِ مِن على مَسرَحِ الحوادثِ نَفيًا جِذريًّا.

والقرآنُ الكريمُ -كما هو معروفٌ- حاسِمٌ في أنَّ كُلَّ شيءٍ مَخلوقٌ بقَدَرٍ، وأنَّ كُلَّ شيءٍ مُقَدَّرٌ تقديرًا، وأنَّ كُلَّ شيءٍ بمِقدارٍ، وأنَّ كُلَّ شيءٍ بقَدَرٍ معلومٍ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، ﴿وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ [الحجر: ١٩]، ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]، إلى آياتٍ أُخرَى كثيرةٍ تَقطَعُ قَطعًا بتقديرِ حوادثِ هذا الكَونِ تقديرًا مَعلومًا مَوزونًا، لا تفاوتَ فيه بحالٍ مِن الأحوالِ.

وها هنا تساؤلٌ يقعُ في لُبِّ مُشكلةِ «العِلَّةِ والمعلولِ» في

هذا الصَّدَدِ، هذا التَّساؤلُ هو: إذا كان القرآنُ الكريمُ حاسِمًا في تصديقِ قانونِ «العِلِّيَّةِ» وتحقيقِهِ، فهل نَعثرُ في هذا النِّظامِ القرآنيِّ على «عِلَّةٍ» واحدةٍ مؤثِّرةٍ تصدُرُ عنها كُلُّ المعلولاتِ الأُخرَى، أو أنَّ حوادثَ الكَونِ هي عِلَلٌ ومَعلولاتٌ؟

وبعبارةٍ ثانيةٍ: هل نظامُ السَّببيَّةِ -في الإسلامِ- هو عِلَّةٌ واحدةٌ فقط، وما عداها هو مَعلولاتٌ ومُسبَّباتٌ، أو أنَّ العِلَلَ مُتكَثِّرةٌ ومُختلِفةٌ بإزاءِ مَعلولاتِها؟

هذا التَّساؤلُ يترتَّبُ عليه تقسيمُ الأمرِ بَينَ احتمالَينِ:

الأولُ- وَحدانيَّةُ العِلَّةِ في نظامِ المعلولاتِ، بمعنى أن يَنحصِرَ مَعنَى العِلِّيَّةِ والتأثيرِ في ذاتٍ واحدةٍ تَقِفُ في طَرفٍ، وتَنحصِرُ المعلوليَّةُ والتأثُّرُ في مَعلولاتٍ تَقِفُ كُلُّها على الطَّرفِ المقابِلِ، وبحيثُ تَنعدِمُ داخلَ هذا الطَّرَفِ المقابِلِ أيَّةُ عَلاقةٍ مِن عَلاقاتِ التَّأثيرِ والتَّأثُّرِ.

الثاني – تَكَثُّرُ العِلَلِ بكَثرةِ مَعلولاتِها، بحيثُ تَثبُتُ بينَها عَلاقاتُ تأثيرٍ وتأثُّرٍ.

وقبل أن نُحاوِلَ الإجابةَ على هذا التَّساؤلِ، يَلزمُنا أن نتساءَلَ أيضًا عن المقصودِ مِن «العِلِّيَّةِ»: فهل المقصودُ بها استقلالُ العِلَّةِ

بكُلِّ نواحي التَّأثيرِ في المعلولِ وانفرادُها بها، بحيثُ لا يتوقَّفُ المعلولُ في وجودِه وتشخُّصِه وذاتياتِه وعوارِضِه على أيِّ أمرٍ آخَرَ غيرِ العِلَّةِ ، أو المقصودُ منها أن المعلولَ ليس شيئًا مستقِلًّا، أو ليس هُوِيَّةً مُنفصِلةً عن مُلابساتٍ حَتميَّةٍ لا بُدَّ منها، من: زمانٍ، ومكانٍ، وشروطٍ، وآلاتٍ، ومُعِدَّاتٍ؟

بعبارةٍ ثانيةٍ: هل المعلولُ الصادِرُ عن العِلَّةِ وحْدَةٌ مُنفصلةٌ عمَّا يَسبِقُها أو يُصاحِبُها أو يَلحَقُها مِن وَحَدَاتِ المعلولاتِ الأُخرَى، وغيرُ مرتبطةٍ بزمانٍ مُعَيَّنٍ أو مكانٍ مُعَيَّنٍ، وغيرُ متوقِّفَةٍ على شروطٍ خاصَّةٍ يلزمُ تحقُّقُها مِن أجلِ حصولِ هذا المعلولِ ، أو المعلولُ هو هذه «الوَحْدَةُ» مِن الوَحَدَاتِ مع كلِّ الارتباطاتِ والشروطِ التي أَسلَفنا القَولَ فيها؟

وإذا أخَذْنا الإنسانَ مَثَلًا نُوَضِّحُ به هذا التَّساؤلَ، فإنَّنا نقولُ: هل المعلولُ هو «زيدٌ» فقط كهُوِيَّةٍ مَبتوتةِ الصِّلاتِ بأبٍ وأُمٍّ، وزمانٍ ومكانٍ ، أو المعلولُ هو «زيدٌ» المحتاجُ في وجودِه إلى أن يكونَ ابنًا لأبٍ وأُمٍّ، وابنًا وحيدًا أو أخًا لإخْوَةٍ، ومولودًا في مكانٍ كذا وزمانٍ كذا، ومُصاحِبًا في وجودِه

لوجودِ كذا وكذا مِن المعلولاتِ والمُمكِناتِ الأُخرَى[١]؟

وبإيجازٍ شديدٍ: المعلولُ هو «الهُوِيَّةُ» فقط، أو «الهُوِيَّةُ» بِكُلِّ ارتباطاتِها الوجوديَّةِ؟

إنَّ ما يبدو لي -ونحنُ بصددِ مُحاولةِ بيانِ مَوقِفِ القرآنِ الكريمِ مِن هذا التَّساؤلِ- أنَّ المعنَى الثانيَ مِن العِلِّيَّةِ، وهو النَّظرُ إلى المعلولِ باعتبارِه وَحْدَةً مُرتَبِطَةً ارتباطًا وجوديًّا بما لا يكادُ يُحْصَى مِن الشروطِ والآلاتِ والاستعداداتِ، هو الذي ينبغي أن نأخُذَهُ في الاعتبارِ ونحنُ نتدبَّرُ الآياتِ الكريمةَ التي تُشِيرُ في جانبٍ منها إلى التفرُّدِ بالتأثيرِ والعِلِّيَّةِ، في جانبِ الخالقِ -سبحانه- وتشيرُ في جانبٍ آخرَ إلى ما يُمْكِنُ أن نفهمَ مِنه أنَّ بعضَ الأشياءِ يتوقَّفُ في وجودِه على البعضِ الآخَرِ.

وبِناءً على هذا الفَهمِ يتحدَّدُ نظامُ العِلِّيَّةِ في القرآنِ الكريمِ، بأنَّ اللَّهَ تعالى هو المؤثِّرُ المستقِلُّ في إيجادِ الشيءِ، غيرَ أنَّ المُمكِنَ لمَّا كانَ مُرتبِطًا بمجموعةٍ مُعيَّنَةٍ مِن الممكِناتِ الأُخرَى، كانت هذه المُمكِناتُ شرائطَ أو استعداداتٍ لا بُدَّ مِنها في إيجادِ المعلولِ.

(١) تفسير الميزان، للطباطبائي: ١٥/ ١٣٨ - ١٣٩.

ومِن هنا كانت عِلِّيَّةُ بعضِ الأشياءِ في بعضِها الآخَرِ - بالمفهومِ القُرآنيِّ- ليس معناها عِلِّيَّةَ خَلْقٍ وإيجادٍ، بل هي عِلِّيَّةٌ بمعنَى مجموعةٍ مِن الشرائطِ والاستعداداتِ يتوقَّفُ عليها تحقُّقُ المعلولِ وظُهورُه، وهكذا يكون الخَلقُ والإيجادُ والإحداثُ بيدِ اللَّهِ وحدَهُ، ويكونُ للممكِناتِ الأُخرَى دَخلٌ في هذا الإيجادِ؛ بأن يُشترَطَ -مَثلا- وجودُ الأبِ والأمِّ، واتصالُهما على وضعٍ مَخصوصٍ في عمليَّةِ الإيجادِ والتأثيرِ، أو أنْ يُشترَطَ هبوبُ الرِّياحِ لإثارةِ السَّحابِ ولنزولِ المطرِ، أو يُشترَطَ تسخينُ الشمسِ لسطحِ البحرِ ليتبخَّرَ الماءُ ويتكاثفَ بعدَ ذلك لكي يتكوَّنَ السَّحابُ، وهكذا، ظاهرةٌ معيَّنةٌ -أو مجموعةٌ مِن الظواهرِ- تؤثِّرُ في إيجادِ ظاهرةٍ أُخرَى، أو مجموعةٍ مِن الظواهرِ، بحيثُ تكونُ الظاهِرةُ السابقةُ شرطًا أو شيئًا مُعِدًّا لحدوثِ الظاهرةِ اللَّاحِقةِ.

وإذًا فارتباطُ الظواهرِ الماديَّةِ بعِللٍ وأسبابٍ ماديَّةٍ - أمرٌ لا يمكنُ تجاهلُهُ في آياتِ القرآنِ الكريمِ، كيفَ وقد أسندَ القرآنُ فعْلَ التدبيرِ صراحةً إلى كائناتٍ طبيعيَّةٍ، وذلك في قَولِه تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ٥].

وقد قالوا: إنَّ المدبِّراتِ في الآيةِ الكريمةِ هي: الملائكةُ[١]، أو النجومُ[٢]، أو الأرواحُ[٣]، وكيفما كان نوعُ المدبِّراتِ فهي عِللٌ طبيعيَّةٌ أو غيرُ طبيعيَّةٍ يَصدُرُ عنها تدبيرٌ وتأثيرٌ في مَعلولاتِها المادِّيَّةِ في هذا الكَونِ[٤]، بل إنَّ القرآنَ الكريمَ قد حدَّثَنا عن سلسلةٍ مُتَعَدِّدَةٍ مِن الأسبابِ الطبيعيَّةِ المؤثِّرَةِ في حدوثِ ظواهرَ طبيعيَّةٍ أُخرى، مثل: حدوثِ ظاهرةِ المطرِ، أو ظاهرةِ البرقِ، أو ظاهرةِ الإنباتِ، أو ما شئتَ مِن هذه الظواهرِ الطبيعيَّةِ التي لَفَتَ القرآنُ الكريمُ إليها الأنظارَ، وعوَّلَ عليها تعويلًا أوَّليًّا في إثباتِ الأُلوهيَّةِ والتوحيدِ على حدٍّ سواءٍ، ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ

---

(١) قاله قتادة، فيما رواه عنه عبد الرزاق في تفسيره: ٢/٣٤٥، والطبري في جامع البيان: ٢٤/٦٥، وارتضاه الفرَّاء في معاني القرآن: ٣/٢٣٠، وابن أبي زمنين في تفسير القرآن: ٥/٨٨، أما ابنُ كثير فعَزَا هذا القول إلى عليّ بن أبي طالب، ومجاهِد، وعَطَاء وأبي صالِح، والحسن، وقَتادة، والرّبيع بن أنس، والسُّدِّيّ. تفسير القرآن العظيم: ٨/٣٦٩٨. وقال ابن عَطِيّة في المحرَّر الوجِيز: ٨/ ٥٢٧: «لا أحفظ خلافًا أنها الملائكة».

(٢) نُسِبَ هذا القول في تفسير السمعاني: ٦/١٤٦ إلى مُعاذ بن جَبَل، برواية خالد بن معدان، وهي رواية غريبة، كما نصَّ على ذلك أبو المظفَّر السّمعاني نفسه.

(٣) انظر هذا القول في التفسير الكبير للفخر الرازي: ٣١/ ٣٠.

(٤) م. ن.

بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٢]، ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا نَسُوقُ ٱلۡمَآءَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡجُرُزِ فَنُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا تَأۡكُلُ مِنۡهُ أَنۡعَٰمُهُمۡ وَأَنفُسُهُمۡۚ أَفَلَا يُبۡصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧]، ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزۡجِي سَحَابٗا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيۡنَهُۥ ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ رُكَامٗا فَتَرَى ٱلۡوَدۡقَ يَخۡرُجُ مِنۡ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٖ فِيهَا مِنۢ بَرَدٖ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصۡرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُۖ يَكَادُ سَنَا بَرۡقِهِۦ يَذۡهَبُ بِٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [النور: ٤٣].

ففي هذه الآياتِ تصريحٌ بأنَّ الماءَ يُؤثِّرُ في إنباتِ الزَّرعِ وإخراجِه إلى طَوْرِ الوجودِ، واستعمالُ «باءِ» السببيَّةِ لا يترُكُ مجالًا للشَّكِّ في أنَّ هاهنا أسبابًا وعِللًا طبيعيَّةً لها تأثيرٌ في ظواهرَ طبيعيَّةٍ تترتَّبُ وتتوقَّفُ عليها، غيرَ أنَّ هذه الأسبابَ وتلك العِللَ إنَّما تُؤثِّرُ تبعًا للمشيئةِ الإلهيَّةِ، وحَسَبَ الإذنِ الإلهيِّ، ولو شاءَ اللَّهُ أن يَسْلُبَها هذا التأثيرَ لفَقَدتْ هذه الأسبابُ كُلَّ خصائصِها، وتوقَّفَتْ عن التأثيرِ توقُّفًا تامًّا[١].

وبانضمامِ هذه الآياتِ إلى الآياتِ الأُخرى التي تَنُصُّ على تفرُّدِه -تعالى- بالخَلقِ والإيجادِ؛ يتَّضِحُ اتجاهُ القرآنِ الكريمِ

(١) معالم التوحيد في القرآن الكريم، لجعفر الهادي: ٣٠٥.

في نظامِ «السَّببيَّةِ» ويتحدَّدُ في أنَّ السَّببَ المُتفرِّدَ بالإيجادِ هو اللَّهُ تعالى، غيرَ أنَّ ذلك قد يَعتمِدُ -خصوصًا في المعلولاتِ الطبيعيَّةِ- على عِللٍ ماديَّةٍ أُخرَى يتوقَّفُ عليها خروجُ هذه المعلولاتِ إلى عالَمِ الظهورِ والوجودِ.

٢- الاتِّجاهُ العامُّ للمُفكِّرينَ المسلمِينَ في هذه القضيَّةِ:

إنَّ هذا المعنَى الذي بَيَّنَّاهُ، وهو استنادُ الأشياءِ في وجودِها إلى المشيئةِ الإلهيَّةِ -باعتبارِها العِلَّةَ الحقيقيَّةَ- مع إفساحِ مَجالٍ في عمليَّةِ التَّأثيرِ لأمورٍ أُخرَى يُمكِنُ أن نُسمِّيَها عِللًا ماديَّةً، أو شروطًا أو مُعِدَّاتٍ، أو ما شِئنا مِن أسماءٍ أُخرى - إنَّ هذا المعنَى -فيما أَعتقِدُ- شَكَّلَ الخلفيَّةَ الفلسفيَّةَ المستقِرَّةَ وراءَ اتجاهاتِ كُلِّ مفكِّرِي المسلمِينَ في مَوقِفِهم مِن مُشكلةِ العِلَّةِ والمعلولِ، ولسنا في حاجةٍ إلى إثباتِ ذلك عندَ فلاسفةِ المسلمينَ أو عندَ المعتزلةِ مِن مُتَكَلِّمِيهم، فهؤلاء يكادُ يَتَّفِقُ القَولُ في اعترافِهم بعِللٍ وأسبابٍ مادِّيَّةٍ تُحْدِثُ آثارًا وأفعالًا على سبيلِ الاستقلالِ أو على سبيلِ التوسُّطِ، وحَسْبُنا دليلًا على ذلك: نظريَّةُ العقولِ عندَ الفلاسفةِ، ونظريَّةُ خَلْقِ الأفعالِ والتّوليدِ عندَ المعتزلةِ، غيرَ أنَّنا نودُّ أن نقولَ: إنَّه حتَّى الأشاعِرةُ الذين اشتُهِرَ عنهم القَولُ بنفيِ العِلِّيَّةِ لم يسعْهُم إلَّا أن يعترِفُوا بتأثيرِ الحوادِثِ بعضِها في بعضٍ،

وبصورةٍ تجعلُ اتِّهامَهم بنفيِ العِلِّيَّة نفيًا مُطلقًا ، ضَربًا مِن المبالغةِ والتجاوزِ في القَولِ . وإليك ما يقولُه «عبد الحكيم السيالكوتي (ت. ١٠٦٧هـ) » وهو يُعَلِّقُ على شارحِ «**المواقفِ**» في هذا الموضوعِ: «مذهبُ الأشاعِرةِ: انحصارُ الفاعليَّةِ في ذاتِه تعالى، لا انحصارُ العِلِّيَّةِ مطلقًا، وكيفَ يقولُ عاقلٌ بعدمِ احتياجِ الكُلِّ إلى الجُزءِ، وعدمِ احتياجِ العَرَضِ إلى الموضوعِ؟!»[(١)].

إنَّ هذا النصَّ يُصوِّرُ لنا مَذهبَ الأشاعِرةِ تصويرًا أكثرَ دِقَّةً وأكثرَ موضوعيّةً؛ ذلك أن الذي يحرِصُ الأشاعِرةُ على انحصارِه فيما يتعلَّقُ بذاتِه تعالى مِن معاني «العِلِّيَّةِ» هو معنَى «الفاعِليَّةِ» فقط، أمَّا المعاني الأُخرَى كالاحتياجِ وكالتوقُّفِ وكالاشتراطِ – وكُلُّها مما ينتمي لمعنَى العِلِّيَّةِ بصورةٍ أو بأُخرَى- فلا بأسَ – فيما يرَى الأشاعِرةُ- أن تُضافَ إلى الحوادثِ أنفسِها . وهذا الفَهمُ هو الأليقُ بمَذهبِ الأشاعِرةِ، وهو فَهمٌ دقيقٌ، بل هو غايةٌ في الدِّقَّةِ، فممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الأشاعِرةَ قائلون باحتياجِ الكُلِّ إلى الجُزءِ، وباحتياجِ العَرَضِ إلى مَوضوعٍ يَقومُ به، والاحتياجُ ممَّا يُثبِتُ عِلِّيَّةَ المُحتاجِ إليه في المُحتاجِ، فلولا أنَّهم يُقِرُّونَ بعِلِّيَّةِ

(١) شرح المواقف، للإيجي: ١١٢/٤.

الأشياءِ بعضِها في بعضٍ -إجمالًا- لَلزِمَهم إنكارُ مثلِ هذه الأحكامِ الضروريَّةِ في العقولِ والأذهانِ[(١)]، بل إنَّ الإمامَ الغزاليَّ وهو يُفَنِّدُ العِلِّيَّةَ بمعنَى «الارتباطِ الضروريِّ» بينَ السببِ

(١) يذكر الأستاذ عليّ سامي النشّار (ت. ١٤٠٠هـ) وهو يتحدَّث عن نقد قانون العِلِّيَّةِ الأرسطاليسيَّةِ: «أنَّ القرآنَ في مواقعَ عديدةٍ ينكرُ العِلِّيَّةَ، ويتحدَّى الأسبابَ، وينكرُ الصعودَ إليها، [و] هذا الموقِفُ القرآنيُّ تُجَاهَ الأسبابِ أطلقَ مشيخةَ الأشاعِرةِ في تدعيمِ إنكارِها والقضاء على تصوُّرِها الميتافيزيقي» مناهجُ البحثِ عند مُفَكِّري الإسلام: ١٢.

وفي اعتقادي أن هذا النصَّ -في ضوء الآيات القرآنيّة السابقة الّتي أفسحت مجالًا للعللِ وللأسبابِ في حوادث الكون- لا يُعَبِّر عن الموقف المتكامل للقرآن الكريم تُجَاهَ قضيَّة العِلِّيَّةِ، لأن الآيات الّتي حَصَرَت الخَلْقَ والإيجاد في ذات الواجب تعالى لم تنكر دورَ العللِ الأخرى في عمليَّة الإيجادِ، بل تركت المجال لآياتٍ كثيرة عبَّرت عن هذا الدور تعبيرًا واضحًا كما أسلفناه، وهذا هو الموقف الحقيقي للأشاعرة في هذه القضيَّة، بدليل أن الدكتور النشار نفسه يقول قبل هذا النصِّ بسطور قبله: «ومن الخطأ القول إن الأشاعرة أنكروا العِلِّيَّةَ إنكارًا كاملًا، إنهم أنكروا فقط «تصور أرسطو» لها، ووضعوا نظريَّة في العِلِّيَّةِ تتوافقُ مع عناصرِ المذهب توافقًا تامًّا» [م.ن].

وإذًا فالأشاعِرةُ إنّما أنكروا الرَّبطَ الحتميَّ أو التأثيرَ الضروريَّ مِن العِلَّة في المعلول، لأنّ المؤثِّر الحقيقيَّ هو اللهُ تعالى، وهذا لا يَستلزِم أبدًا إنكار دَور الأسباب وتأثيرها في الحوادث، فكيف يَتَّسِقُ ذلك مع ما يقولُه عن نظريَّةِ الأشاعرة من أنها تعتمدُ على إنكار العِلِّيَّةِ، وتحدِّي الأسبابِ وإنكارِ الوصول إليها ؟!

والمُسبَّبِ؛ لم يُنْكِرْ عِليَّةَ الأشياءِ بمعنَى الاحتياجِ وتوقُّفِ بعضِها على بعضٍ، ودليلُنا على ذلك:

أوَّلًا: أنَّه يَنفي أن يكونَ وجودُ شيءٍ عِلَّةً في وجودِ شيءٍ آخَرَ، وعِبارتُه في هذا المقامِ: «فليسَ مِن ضرورةِ وجودِ أحدِهما وجودُ الآخَرِ، ولا مِن ضَرورةِ عَدمِ أَحدِهما عدمُ الآخرِ»[١]. وإنكارُ عِلِّيَّةِ وجودِ شيءٍ في وجودِ شيءٍ آخرَ إنكارٌ لجانبٍ واحدٍ مِن العِلِّيَّةِ هو جانبُ التأثيرِ في الوجودِ، وهو الذي سمَّاهُ عبدُ الحكيمِ «الفاعليَّةَ» في نصِّهِ السَّابقِ، وإنكارُ هذا الجانبِ لا يَستلزِمُ إنكارَ جانبِ الاحتياجِ أو التأثيرِ المتبادَلِ بين الأشياءِ.

ثانيًا: ما يقولُه الإمامُ الغزاليُّ وهو بصَددِ إنكارِ أن تكونَ النَّارُ عِلَّةً فاعلةً للاحتراقِ في القُطنِ: «... وهذا مما نُنكِرُه، بل نقولُ: فاعلُ الاحتراقِ... هو اللَّهُ تعالى ؛ إمَّا بوَساطةِ الملائكةِ، أو بغيرِ وَساطةٍ، وأمَّا النارُ -وهي جَمادٌ- فلا فِعلَ لها»[٢]. ونتساءَلُ: ماذا يَعني أن يكونَ اللَّهُ تعالى فاعلًا بوَساطةِ الملائكةِ؟ أليسَ مَعناهُ أنَّ المعلولَ مُتوقِّفٌ على هذه الوَساطةِ،

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي، تحقيق شيخنا سليمان دنيا: ٢٣٩.

(٢) م. ن: ٢٤٠.

وأنَّ هذه الوَساطةَ داخلةٌ ضِمْنَ نظامِ العِلَّةِ والمعلولِ، وأنَّها يتوقَّفُ عليها المعلولُ بوجهٍ ما مِن الوجوهِ؟

ثالثًا: وأَصْرَحُ مِن كُلِّ ذلك: هذا الدَّورُ الذي يُنِيطُهُ الإمامُ الغزاليُّ بالوَسائطِ في نِظامِ العِلَلِ والمعلولاتِ، فعندَ الغزاليِّ أنَّ جميعَ ما بينَ السماءِ والأرضِ حادثٌ على ترتيبٍ مَعلومٍ ومُقَدَّرٍ، بحيثُ لا يُتَصَوَّرُ إلَّا أن يكونَ كذلك، فإذا كانَ بعضُ الحوادثِ شَرطًا في البعضِ الآخرِ، فلا بُدَّ أن يَسبِقَ بعضُ الحوادثِ بعضَها الآخَرَ، وإذًا فلا جَرَمَ أن يتوقَّفَ حصولُ أَثَرِ القُدْرَةِ الإلهيَّةِ في بعضِ الأشياءِ على حُصولِ أشياءَ أُخرَى مَشروطةٍ بها.

ويَضرِبُ الإمامُ الغزاليُّ مِثالًا لهذا التوقُّفِ الذي يَقتضي -لا مَحالةَ- عِلِّيَّةَ بعضِ الحوادِثِ في البعضِ الآخَرِ، يُوَضِّحُه في قولِه: «... وذلك بأنْ نُقَدِّرَ إنسانًا مُحْدِثًا قد انغَمسَ في الماءِ إلى رَقبتِه، فالحَدثُ لا يَرتفِعُ عن أعضائِه، وإن كانَ الماءُ هو الرافِعَ، وهو مُلاقٍ له، فقدِّرِ القُدرةَ الأزليَّةَ حاضرةً مُلاقيةً للمَقدوراتِ مُتعلِّقَةً بها، مُلاقاةَ الماءِ للأعضاءِ، ولكن لا يحصُلُ بها المقدورُ، كما لا يحصُلُ رفعُ الحَدَثِ بالماءِ انتظارًا للشَّرطِ وهو غَسْلُ الوجهِ .

فهكذا يَنبغي أن تَفْهَمَ صُدُورَ المقدوراتِ عن القُدرةِ الأزليَّةِ»[١].

ولا نَرتابُ في أنَّ ظُهورَ أثرِ القُدرةِ الإلهيَّةِ في مَقدوراتِها مُتوقِّفٌ -في هذا النَّصِّ- على ظهورِ فِعلٍ آخَرَ قبلَه، تمامًا كما يَتوقَّفُ ارتفاعُ الجَنابةِ على شَرطٍ؛ هو انغماسُ الوَجهِ في الماءِ، عِلمًا بأنَّ الماءَ مُلاقٍ لبقيَّةِ جَسدِ المُحْدِثِ، ومع ذلك فلا يَرْفَعُ الماءُ هذا الحدثَ إلَّا حينَ يتحقَّقُ الشَّرطُ السَّابقُ، ومِن المُسَلَّمِ به هنا: أنَّ عَلاقةَ انغماسِ الوَجهِ في الماءِ بارتفاعِ الحَدثِ عن بقيَّةِ الجِسمِ، هي عَلاقةُ عِلَّةٍ بمَعلولٍ، والعكسُ صحيحٌ أيضًا.

ولعلَّ الإنصافَ في القَولِ يَقتضِي أن نقولَ: إنَّ مَوقفَ الإمامِ الغزاليِّ مِن نظريَّةِ السببيَّةِ مَوقفٌ مُتعدِّدٌ بتعدُّدِ المصادرِ الّتي تعرَّضَت لهذه النظريَّةِ.

فأوَّلًا: هو في «**مَعارجِ القُدسِ**» يكادُ يكونُ فيلسوفًا مشَّائيًّا يَحذُو حَذْوَ الفارابيِّ (ت. ٣٣٩هـ) وابنِ سِينا (ت. ٤٢٨هـ) في مَراتبِ الوجودِ، إذ الوجودُ عند الغزاليِّ مُرتَّبٌ هكذا:

١ - العقولُ المجرَّدةُ.

٢ - النُّفوسُ المحَرِّكةُ للسَّماواتِ.

٣ - الأجسامُ.

(١) إحياء علومِ الدين، للغزالي: ٤/٢٥٠.

ونصوصُه في هذا المصدرِ صريحةٌ وقاطِعةٌ في إثباتِ العِلِّيَّةِ بمعنَى «التأثيرِ والتأثُّرِ في الوجودِ بين جميعِ المُمكِناتِ»، وهذا هو أقلُّ ما يُفهَمُ مِن قولِه: «فيكونُ -إذًا- الأشياءُ الممكِنةُ ما لم تَجِبْ لم تُوجَدْ، وإنما تَجِبُ لا بذاتِها، بل بالقياسِ إلى عِلَّتِها، وإلى الاجتماعاتِ التي لعِلَلٍ شتَّى»[١].

وثانيًا: هو في كتابِه «**تهافُت الفلاسفةِ**» برغمِ تحطيمِه نظريَّةَ الفلاسفةِ في الارتباطِ الضروريِّ بين الأسبابِ والمسبَّباتِ، فإنَّه قد احتفظَ بما سمَّاه «الوَساطةَ» في فِعلِ اللَّهِ تعالى الإحراقَ حين تلتقي النارُ بالقُطنِ مثلًا[٢].

وثالثًا: هو في كتابِ: «**الاقتصادِ في الاعتقادِ**» لا يرَى تأثيرًا لأيِّ سببٍ من الأسبابِ، إذ القدرةُ الإلهيَّةُ هي المستبِدَّةُ بالتأثيرِ والإيجادِ. وفي هذا الموطنِ يقولُ الغزاليُّ: «إنَّ الحادثاتِ كلَّها -جواهِرَها وأعراضَها الحادثةَ منها في ذاتِ الأحياءِ والجماداتِ- واقعةٌ بقُدرةِ اللَّهِ تعالى، وهو المُسْتَبِدُّ باختراعِها، وليس تَقعُ بعضُ المخلوقاتِ ببعضٍ، بلِ الكُلُّ يَقعُ بالقُدْرةِ، وذلك ما أرَدنا أن نبيِّنَ

(١) معارِجُ القُدس: ١٥٣.

(٢) م.ن: ١٩٦، وانظر كذلك: wolfson, H. A: the philosophy of the KALAM p, 519 Harvard - univ. press 1976.

مِن إثباتِ صفةِ القُدرةِ للَّهِ تعالى، وعمومِ حُكمِها، وما اتَّصلَ بها مِن الفُروعِ واللوازمِ»[١].

ونظريَّةُ الكَسبِ عند الإمامِ الأَشعَرِيِّ، وما توصَفُ به -دائمًا- مِن أنَّها جَبرٌ مُقنَّعٌ؛ لِمَا تستلزمُه مِن نفيِ تأثيرِ العِبادِ في أفعالِهم، هذه النظريَّةُ تَنطوي -رغمَ ذلك- على تصريحاتٍ عِدَّةٍ تنصُّ على ما يسمُّونَه: «القُدرةَ المُحْدَثَةَ» التي يَكتسبُ بها العَبدُ أفعالَه الاختياريَّةَ، وبرغمِ أنَّ عُنصرَ «الفاعليَّةِ» في نظريَّةِ الكَسبِ مَحصورٌ في ذاتِ الواجبِ -كما يقولُ عبدُ الحكيم- انحصارًا تامًّا لا يسمحُ بأن يُسمَّى العبدُ معه فاعلًا لكذا أو كذا مِن الأفعالِ الاختياريَّةِ، برغمِ ذلك فإنَّ عُنصرَ «القُدرةِ المحدثةِ» -في نظريَّةِ الأشاعِرةِ- عُنصرٌ أساسٌ في اكتسابِ الفِعلِ، فاللَّهُ تعالى فاعِلٌ، والعبدُ مُكتَسِبٌ، والفِعلُ واقعٌ بالقُدرةِ القديمةِ لكنَّه مُكتَسَبٌ بالقُدرةِ الحادثةِ، وهذا كُلُّه وإن دلَّ على أنَّ الفاعِلَ والمُوجِدَ للفِعلِ هو اللَّهُ تعالى، فإنَّه يدُلُّ على دَوْرِ الإنسانِ ودَورِ قُدرتِه الحادثةِ في اكتسابِ الفِعلِ. بعبارةٍ أُخرَى: يدُلُّ على دَوْرِ الأسبابِ وتأثيرِها في المُسبَّباتِ.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ٤٢ .

يقولُ الإمامُ أبو الحسن الأَشعَرِيُّ في تحديدِ معنَى الفاعلِ والمُكتسِبِ: «إذا كان المكتسِبُ مُكتَسِبًا للشَّيءِ بقُدرةٍ مُحْدَثَةٍ، فلم يَجُزْ أن يكونَ مُكتسِبًا للكَسْبِ، وإن كانَ فاعِلًا له في الحقيقةِ»[١]. ويقولُ في مَوضوعٍ آخَرَ: «حقيقةُ الكَسبِ أنَّ الشَّيءَ وقَعَ مِن المكتسِبِ له بقُوةٍ مُحْدَثةٍ»[٢].

ويَهُمُّنا في هذَيْن النَّصَّيْن صَراحةُ الإمامِ الأَشعَرِيِّ في الاحتفاظِ للقُدرةِ المُحْدَثَةِ -أو القُوَّةِ الحادِثَةِ- عندَ الإنسانِ بدَوْرٍ واضِحٍ في التأثيرِ والفِعلِ، وإلَّا فماذا يَعني وقوعُ الفِعلِ بقُدرةٍ مُحْدَثَةٍ مُضافةٍ للعَبدِ إلَّا أنَّ هنا قُوَّةً مُحْدَثَةً في الإنسانِ، وأنَّها غيرُ الفاعلِ، وأنَّ لها دَخلًا في التأثيرِ؟!

بل إنَّنا نجِدُ في بعضِ النصوصِ الأشعريَّةِ الأُخرَى تَفسيرًا لنظريَّةِ الكَسْبِ؛ لا يقتصِرُ فيه دَوْرُ الإنسانِ على كَونِه مُجَرَّدَ مُكْتَسِبٍ لفِعْلِه، بل يَغدُو فيه فاعِلًا لفِعلِه ومُحْدِثًا له، لا على سبيلِ التَّفرُّدِ والاستقلالِ، بل معَ اشتراكِ القُدرةِ القديمةِ وانضمامِها، مِن هذه النصوص قول البغدادي: «وقد ضرَبَ بعضُ أصحابِنا للاكتسابِ مَثلًا؛ في الحَجَرِ الكبيرِ قد يَعْجِزُ عن

(١) اللُّمَع في الرَّدِّ على أهل الزَّيْغ والبِدَع، للأشعري: ٧٣ - ٧٤.

(٢) م.ن: ٧٦.

حَمْلِه رَجلٌ، ويَقْدِرُ آخَرُ على حَملِه مُنفرِدًا به، إذا اجتمَعا على حَمْلِه كان حصولُ الحَمْلِ بأقواهُما، ولا خرَج أضعفُهما بذلك عن كونِه حامِلًا، كذلك العبدُ لا يقدِرُ على الانفرادِ بفِعلِه. ولو أرادَ اللَّهُ الانفرادَ بإحْداثِ ما هو كَسْبٌ للعَبدِ، قَدَرَ عليه ووُجِدَ مَقْدورُه، فوجودُه على الحقيقةِ بقُدرةِ اللَّهِ تعالى، ولا يَخرُجُ -مع ذلك- المُكتَسِبُ مِن كَونِه فاعِلًا، وإن وُجِدَ الفِعلُ بقُدرةِ اللَّهِ تعالى، فهذا قولٌ مَعقولٌ وإن جَهِلَته القَدَريَّةُ»[١].

ولإمامِ الحَرمَيْن رأيٌ قاطِعٌ في تأثيرِ القُدرةِ الحادثةِ في الفِعلِ، لا في الاكتسابِ فقط بل في الوجودِ أيضًا، ورأيُه هذا نصٌّ في القَولِ بالعِلَلِ والأسبابِ الطبيعيَّةِ وتأثيرِها في الحوادثِ.

وقد تعرَّضَ إمامُ الحرمَيْن بسبَبِ هذا الرَّأيِ إلى حَملةٍ عنيفةٍ شَنَّها عليه متأخِّرو الأشاعِرةِ، واتَّهموه بالغلوِّ، يقولُ الشَّهرستانيُّ: «وقد غَلا إمامُ الحرمَيْن؛ حيث أثبتَ للقُدرةِ الحادثةِ أثرًا هو الوجودُ، غيرَ أنَّه لا يُثْبِتُ للعبدِ استقلالًا بالوجودِ ما لم يستنِدْ إلى سببٍ آخَرَ، ثمّ تتسلسَلُ الأسبابُ في سِلسلةِ الترقِّي إلى الباري سبحانه وهو الخالِقُ المبدِعُ المستقِلُّ

(١) أصول الدِّين، لعبد القاهر البغداديّ: ١٢٣ - ١٣٤.

بإبداعِه من غيرِ احتياجٍ إلى سَببٍ، وإنَّما سلَكَ في مَسلَكِ الفلاسفةِ، حيثُ قالوا بتسلسُلِ الأسبابِ وتأثيرِ الوسائطِ الأعلى في القوابلِ الأدْنَى»[١].

إنَّ هذه النُّصوصَ التي نقَلناها عن أئمةِ الأشاعِرةِ تَشترِكُ كلُّها في أنَّ للعبدِ قُدرةً حادثةً، وأنَّ لهذه القُدرةِ تأثيرًا، سواءٌ كان هذا التأثيرُ في وقوعِ الفِعلِ مُكتسَبًا -كما هو صريحُ نصوصِ الأَشعَرِيِّ- أو في اعتبارِ العبدِ فاعِلًا -لا على سبيلِ الاستقلالِ أيضًا- كما هو مَعروفٌ عن إمامِ الحَرمَيْنِ في بعضِ آرائِه.

وأكبرُ الظَّنِّ: أنَّ القَولَ بنَفيِ كُلِّ أثرٍ لقُدرةِ العَبدِ في فِعلِه، لا يُعرَفُ للإمامِ الأَشْعَرِيِّ ولا للأشاعِرةِ الأوائلِ، وإنما هو مِن مُبالغاتِ مُتأَخِّري الأشاعِرةِ الذين راحوا يُصوِّرونَ مَذهبَ شَيخِهم في صُورةٍ تبتعِدُ - أحيانًا - عن نصوصِه وعن رُوحِ مَذهَبِه.

وانظُرْ إلى أبي الفَتح عبدِ الكريمِ بنِ أبي بَكْرٍ الشَّهرستانيِّ (ت. ٥٤٨هـ) وهو بصَددِ تقريرِ مَذهبِ الشَّيخِ في هذه المُشكلةِ، إنَّه يقولُ: «ونجَا أبو الحسنِ -رحِمه اللَّهُ- حيثُ لم يُثْبِتْ للقُدرةِ الحادثةِ أثرًا أصلًا، غيرَ اعتقادِ العبدِ بتيسيرِ

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، للشَّهرستاني: ٧٨.

الفِعلِ عندَ سَلامةِ الآلاتِ، وحُدوثِ الاستطاعةِ والقُدرةِ، والكُلُّ مِن اللَّهِ تعالى»[١].

وانظُر أيضًا إلى فَخر الدِّين الرَّازِيِّ (ت. ٦٠٦هـ) وهو يقولُ: «زعَمَ أبو الحسنِ الأَشعَرِيُّ أنه لا تأثيرَ لقُدرةِ العبدِ في مَقدورِه أصلًا، بلِ القُدرةُ والمقدورُ واقعانِ بقُدرةِ اللَّهِ تعالى»[٢].

ولا يتردَّدُ الباحِثُ المُقارِنُ بين هذه النصوصِ ونصوصِ كتابِ «**اللُّمع**» في الحُكْمِ بأنَّ القَولَ الذي يَنفي أثرَ القُدرةِ الحادثةِ لا يُمثِّلُ حقيقةَ مذهبِ الأَشعَرِيِّ ولا نظريتَه في الكَسبِ، بلِ لو قارنَّا ما قاله الشَّهرستانيُّ والرَّازِيُّ عن «نظريَّةِ الكَسبِ» عند الأَشعَرِيِّ بما يقولُه أبو بكر بنُ فُورَكَ (ت. ٤٠٦هـ) عنِ النظريَّةِ نَفْسِها، لوَضَحَ لنا مدَى التَّجاوُزِ الذي تقعُ فيه نصوصُ الشَّهرستانيِّ والرَّازِيِّ وهي تُصَوِّرُ مَذهبَ الشَّيخِ.

يقولُ ابنُ فُورَكَ: «وكان الأَشعَرِيُّ يذهبُ في تحقيقِ معنَى الكَسْبِ، والعبارةِ عنه: أنَّه ما وقَعَ بقُدرةٍ مُحْدَثةٍ، وكان لا يَعدِلُ عن هذه العبارةِ في كُتُبِه، ولا يختارُ غَيرَها مِن العباراتِ، وكان يقولُ: إنَّ عَينَ الكَسبِ وَقعَ على الحقيقةِ بقُدرةٍ مُحْدَثةٍ، ووَقَع

(١) م. ن.

(٢) مُحصّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، للفخر الرازيّ: ١٩٤.

على الحقيقةِ بقُدرةٍ قديمةٍ، فيختلِفُ مَعنَى الوقوعِ، فيكونُ وقوعُه مِن اللَّهِ عزَّ وجلَّ بقُدرتِه القديمةِ إحداثًا، ووقوعُه مِنَ المُحدِثِ بقُدرتِه المُحدَثةِ اكتسابًا، وكان لا يَمنعُ مِن إطلاقِ القَولِ بمقدورٍ بين قادِرَيْن: أحدُهما خالقُه، والآخرُ مكتسِبُه»[١].

إنَّ هذا النَّصَّ يَتطابقُ تطابُقًا تامًّا مع النَّصِّ الذي نقَلْناه عن كتابِ «**اللُّمَع**» مِن أنَّ قُدرةَ العبدِ الحادثةَ لها تأثيرٌ في وقوعِ الفِعلِ مُكتسَبًا، وابنُ فُورَك وهو يصوِّرُ مذهبَ الشيخِ في الكَسبِ ينقُلُ عنه عبارتَه التي لم يعدِلْ عنها في كُتبِه الأُخْرَى، والتي تقطَعُ بأنَّ الفِعْلَ يَقعُ بالقُدرةِ المُحدَثَةِ كما يقعُ بالقُدرةِ القديمةِ كذلك. ومِن أجلِ ذلك جوَّزَ الأَشعَرِيُّ أن يقعَ المقدورُ بين قادرَيْن بجِهتَيْن مُختلفتَيْن: جهةِ الخَلْقِ، وجهةِ الاكتسابِ، فجِهَةُ الخَلْقِ للقُدرةِ القديمةِ، وجهةُ الاكتسابِ للقُدرةِ الحادِثَةِ، فكيف يُقالُ إذن: إنَّ الأَشعَرِيَّ لا يُثْبِتُ للقُدرةِ الحادِثةِ أثرًا أصلًا[٢]؟!

(١) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، لابن فورك: لوحة: ٤٢ من الأصل بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم ٢٥٣، وانظر صفحة ٩٢ من المطبوع.

(٢) يذكر بعض الباحثين الغربيين أن المصادر الأشعريّة المتأخِّرةَ - وخصوصًا: مؤلّفاتِ الرَّازِيِّ - كثيرًا ما تُضيفُ عناصرَ غريبةً إلى مذهبِ الإمام =

ومهما يكُن مِن أمرٍ؛ فإنَّ المدرسةَ الأشعريَّةَ -مُمَثَّلَةً في إمامِها ورِجالِها الأوائلِ- تُؤْمِنُ بوجودِ أسبابٍ وعِلَلٍ تُؤثِّرُ تأثيرًا مُباشرًا في الحوادِثِ والظواهِرِ الطبيعيَّةِ، وهي إذا كانت تُنكِرُ عَلاقةَ الفاعليَّةِ بينَ الأشياءِ، فإنَّها تثبِتُ بينَها عَلاقاتِ التأثيرِ والتأثُّرِ، وعَلاقاتِ التوسُّطِ، وعَلاقاتِ الشَّرْطِ، أو إن شِئْتَ فقُلْ: عَلاقَةَ الاحتياجِ، أو عَلاقَةَ العِلِّيَّةِ بشكلٍ عامٍّ.

٣- الفلسفةُ الإلهيَّةُ والأسبابُ الطبيعيَّةُ:

إذا كان أمرُ الأسبابِ الطبيعيَّةِ في الفلسفةِ الإلهيَّةِ كما أوضَحْنا فليس مِن النَّقدِ الجادِّ ما تحرِصُ عليه الفَلْسَفةُ المادِّيَّةُ مِن اتِّهامٍ مُستمرٍّ للفلسفةِ الإلهيَّةِ بأنَّها فلسفةٌ تقفِزُ على القوانينِ الطبيعيَّةِ، وبأنَّها تُلغي التفسيراتِ الحِسِّيَّةَ الّتي تمخَّضَتْ عنها الكشوفُ العلميَّةُ الحديثةُ، وأنَّ النَّتيجةَ الحتميَّةَ -فيما يَزْعُمُ المادِّيونَ- هي أنَّ الفلسفةَ الإلهيَّةَ لا تُفَسِّرُ الحوادِثَ إلَّا بمبدإٍ واحدٍ فقط؛ هو العنايةُ الإلهيَّةُ[1].

= الأَشعَرِيّ، ولذلك ينبغي أن تكون على حذرٍ مِن الاعتماد على هذه المصادر دون مقارنتها بمؤلفات الشيخ نفسه. انظر: FRANK, R. M: the structure of created canseality according to AL - As'ari STVDIS islamica XXV 40

(١) النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، لحسين مروة: ٢ /١٠٧، =

وهذا الاتِّهامُ الخطيرُ مقصودٌ لهدفٍ أساسٍ مِن أهدافِ الفلسفةِ المادِّيَّةِ، هو: تَسْويغُ الإلحادِ وإنكارُ الأُلوهيَّةِ مِن بدايةِ الأمرِ، ولذا يحرِصُ المادِّيون -دائمًا- على افتعالِ تقابلٍ مُصطنَعٍ ومَوهومٍ بين المبدإِ الإلهيِّ والمبدإِ الطبيعيِّ، وبحيثُ يَتعارضُ المبدآنِ في التفسيرِ والتَّعليلِ، فإذا فُسِّرَتِ الظواهِرُ بأحدِ هذَين المبدأَين، فإنَّ المبدأَ الآخَرَ يفقِدُ مسوِّغاتِ وجودِه.

وانطلاقًا مِن هذه القاعدةِ الزَّائفةِ زعم المادِّيون أنَّ التفسيراتِ الإلهيَّةَ لحدوثِ الأشياءِ وتطوُّرِها لا تَظهرُ على مسرح التاريخ إلَّا في الفتراتِ الّتي يَعْجِزُ فيها العقلُ البشريُّ عن اكتشافِ القوانينِ الطبيعيَّةِ، واستيعابِ العَلاقاتِ الحِسِّيَّةِ، وفَهمِ الروابطِ الوضعيَّةِ التي هي العِللُ الحقيقيَّةُ في تفسيرِ كُلِّ ذلك، وعندَهم أنَّ العكسَ صحيحٌ كذلك، أي: حين يتقدم العِلْمُ، وتستطيعُ التجارِبُ اكتشافَ حقيقةِ هذه العِلَلِ؛ فإن المبدأَ الإلهيَّ لا يجِدُ له مَكانًا في تفسيرِ الظواهِرِ والحوادِثِ[1].

ولسنا هنا بصدَدِ مناقشةِ نظريَّةِ «أوجست كومت Auguste Comte»

= وانظر أيضًا: المادّيّة والمذهب التجريبي النقدي، للنين، ترجمة: فؤاد أيوب: ١٤٨ وما بعدها.

(١) قصة الحضارة، لويل ديورانت: ١/١٠٠.

(ت. ١٨٥٧) المعروفةِ بـ «نظريَّةِ الأدوارِ التاريخيَّةِ الثلاثةِ»: «التفسيرِ الدينيِّ – التفسيرِ الميتافيزيقيِّ – التفسيرِ العلميِّ»، تلك التي ترتكِزُ عليها فلسفةُ «كومت» في تفسيرِ التطورِ التاريخيِّ[1]، بافتعالِ فجوةٍ بينَ الدِّينِ والعِلْمِ، ولم يستطِعْ هذا الفيلسوفُ أن يُقيمَ عليها دليلًا واحدًا جديرًا بالقَبولِ والتسليمِ.

إلَّا أنَّنا نرَى أنَّ اتِّهامَ الفلسفةِ الإلهيَّةِ بالجهلِ بقيمةِ العِللِ المادِّيَّةِ في الكونِ اتِّهامٌ مُلفَّقٌ يدُلُّ على ضِيقٍ شديدٍ في أفقِ المادِّيِّين وهُمْ يَشُنُّون حَملاتِ الإنكارِ والسُّخريَةِ مِن الأديانِ ومِن الفلسفاتِ الإلهيَّةِ إجمالًا، وهذا الاتِّهامُ وإن أمكنَ توجيهُه ضدَّ مؤسساتٍ نُسِبَتْ إلى الدين –شكلًا لا موضوعًا– فإنَّه لا يتوجَّهُ على حقيقةِ أيِّ دِينٍ مِنَ الأديانِ السماويَّةِ التي يَعرِفُها الناسُ.

والمادِّيون –قَبل غيرِهم– يَعرِفُون أنَّ المبدأَ الإلهيَّ لم يُلْغِ الأسبابَ الطبيعيَّةَ الحِسِّيَّةَ، ولم يُسْقِطْها مِنَ الحسابِ، بل هو على العكسِ يَحُثُّ عليها وعلى استكشافِها، غيرَ أنَّه يَضعُ سِلسلةَ الأسبابِ والمسبَّباتِ في وَضعِها الصحيحِ، حين يَلْفِتُ النَّظرَ إلى أنَّ وراءَ هذه الأسبابِ سببًا أَعلى لا يُرَى ولا يُحَسُّ

(١) تجد مناقشة فلسفيّة بالغة الدقة لهذه النظريّة في كتاب «الدين» لمحمد عبد اللَّه دراز: ٨٤ – ٩٤.

يطلبُه العَقلُ، ويتطلَّعُ إليه القَلبُ والوِجدانُ[1]، وهل للمادِّيِّينَ أن يدلُّونا على فيلسوفٍ إلهيٍّ واحدٍ نَفَضَ يدَيْه مِن عوامِلِ التبخيرِ –مثلًا– في تعليلِ ظاهِرةِ المطرِ؟ أو قفَز على نِظامِ سَيرِ الكواكِبِ وهو يُعَلِّلُ ظاهِرةَ الخُسوفِ أو الكُسوفِ؟ وهل لهم أن يدُلُّونا على تفسيرٍ إلهيٍّ اسْتَبْدَلَ بالعِللِ المحسوسةِ عِللًا ميتافيزيقيَّةً اقتصرَ عليها في الشرحِ والتَّعليلِ؟! أإذا سُئِلَ العالِمُ الطبيعيُّ المؤمِنُ باللَّهِ عن عِلَّةِ سُقوطِ المطَرِ، أو عن ظاهرةِ تَمَدُّدِ المعادِنِ، أو عن سببِ الانشطارِ النوويِّ في الذَّرَّةِ، فهل سيجيبُ بأنَّها قدرةُ اللَّهِ؟ أو أنَّه سيُجيبُ بكُلِّ ما يُجيبُ به زميلُه العالِمُ الطبيعيُّ المادِّيُّ مِن تفسيراتٍ توصَّلَ إليها العِلمُ التجريبيُّ في هذا الشأنِ؟

وإذا كان القُرآنُ الكريمُ قد لفتَ الأنظارَ –كما قدَّمنا– إلى دورِ الأسبابِ الطبيعيَّةِ في وجودِ الحوادثِ، وأكَّد هذا الدَّوْرَ ونَبَّهَ الأذهانَ إليه، فكيف يُقالُ بعد ذلك إنَّ التفسيرَ الدينيَّ يقفِزُ على القوانينِ الطبيعيَّةِ التي تحكُمُ هذا العالَمَ؟!

وممَّا يعْجَبُ له الباحِثُ المنْصِفُ أنَّ المادِّيِّينَ يَقْرَؤون بأُمِّ أعيُنِهم «الفلسفةَ الطبيعيَّةَ» عندَ فيلسوفٍ إلهيٍّ كابنِ سينا –مثلًا– ويُدرِكُون

(١) فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر: ٢١٠.

مِن قراءاتِهم أنَّ اسمَ «الطبيعيَّاتِ» يَشغَلُ مِن «**كتابِ الشِّفاءِ**» مجلَّداتٍ عِدَّةً، حَلَّلَ ابنُ سِينا فيها ظاهرةَ الحركَةِ والزَّمانِ والمكانِ، وعرَضَ فيها مباحِثَ طبيعيَّةً دقيقةً تعلَّقتْ بكُلِّ أبعادِ الوجودِ المادِّيِّ ومناحِيه؛ مِن إنسانٍ، وحيوانٍ، ونباتٍ، وأفلاكٍ، وبحارٍ، وصخورٍ ومعادنَ، ورياحٍ، ورَعدٍ، وبَرْقٍ، بل ومِن قوانينَ، مثلِ: قانونِ الجاذبيَّةِ، أو نظريَّةِ سقوطِ الأجسامِ وحركةِ الاعتمادِ، وحركةِ الأجسامِ في الهواءِ. وغيرُ ذلك كثيرٌ كثيرٌ؛ فهل كانت دراسةُ ابنِ سِينا لهذه الأبحاثِ الطبيعيَّةِ المتخصِّصةِ دراسةً تُسْقِطُ مِن حِسابِها أهميَّةَ الأسبابِ والعِلَلِ الطبيعيَّةِ في الشَّرحِ والتَّحليلِ؟! أو كانت موسوعةُ ابنِ سِينا في العلومِ -وهي لا تزالُ تُثيرُ الدَّهشةَ والإعجابَ عندَ نَفرٍ كثيرٍ مِنَ العُلماءِ المعاصرين- تَعتمِدُ في تحليلِ الظواهرِ الطبيعيَّةِ على أنَّها أثرٌ للقُدرةِ الإلهيَّةِ، وينتهِي الأمرُ عند ذلك؟ أو كانت مَوسوعتُه الطِّبِّيَّةُ -التي تَبنَّاها الغربُ وهو يتَّجِهُ اتجاهَهُ نحوَ العِلْمِ الصَّحيحِ- لا تَشتمِلُ إلَّا على تفسيراتٍ غيبيَّةٍ في تحليلِ وظائفِ الأعضاءِ، وتشخيصِ العِلَلِ والأمراضِ، وتركيبِ الأدويَةِ والعقاقيرِ؟!

وإذًا فكيف نَهضَ العِلمُ التَّجريبيُّ المعاصِرُ واستوَى على سُوقِه، إذا كان لم يَنطلِقْ إلَّا مِن رُؤيَةٍ لاهوتيَّةٍ كما يزعُمُ المادِّيُّون؟! وماذا يقولُ المادِّيُّون في قِسمِ الرياضيَّاتِ في تُراثِ الفلاسفةِ الإلهيِّين؟ أكانت هي الأُخرَى جَهلًا بالأسبابِ الطبيعيَّةِ ومسبَّباتِها، أو نظرةً غيبيَّةً دينيَّةً إلى الأعدادِ والسُّطوحِ والأبعادِ[1]؟!

إنَّ الذي يعرِفُه المادِّيُّون لابنِ سِينا مِن تحليلٍ علميٍّ لطبيعياتِ الفلسفةِ يعتمِدُ على قانونِ الأسبابِ والمسبَّباتِ، يَعرفونَ مِثلَه للكِنديِّ (ت. ٢٥٦هـ) والفارابيِّ وابنِ رُشْدٍ (ت. ٥٩٥هـ) والرَّازِيِّ ومعظمِ مُفكِّري المسلمِين في التُّراثِ العقليِّ: الفلسفيِّ أو الكَلامِيِّ، ومع ذلك تَجِدُ أكثرَ المادِّيِّين لا يَكُفُّ عن اتِّهامِ الرُّؤيَةِ اللاهوتيَّةِ -على حَدِّ تعبيرِهم- بأنَّها تَجهلُ قانونَ الأسبابِ، ومِن ثمَّ تضطرُّ إلى القَولِ بالتأثيرِ الإلهيِّ المباشِرِ في المادَّةِ دونَ واسطةٍ.

ولا نُريدُ أن نُكرِّرَ هنا ما قُلناه سابِقًا مِن أنَّ الفلسفةَ الإلهيَّةَ، أو الرؤيَةَ اللاهوتيَّةَ -باصطلاحِ الماركسيِّين- بإثباتِها الخالِقَ المُدَبِّرَ الحكيمَ لا يخطُرُ ببالِها زَعْمُ الماديِّين بتجاهُلِ الأسبابِ والمسبَّباتِ، وإنَّما تَنطلِقُ الفلسفةُ الإلهيَّةُ مِن مُنطلَقٍ أوسعَ -

(١) اللَّه خالق الكون، لجعفر الهادي: ١٥٨.

أُفقًا وأصْدَقَ واقِعًا مِن مُنطلَقِ المادِّيِّين، حيثُ تَقْضِي قَضاءً تامًّا على هذا التعارُضِ الخاطِئِ بين الاعترافِ بالخالِقِ والاعترافِ بالعِلَلِ الطبيعيَّةِ، فليسَ الأمْرُ عِندَها: إمَّا هذا، وإمَّا ذاكَ، بل هو هذا وذاك، ولكِن في مَجالٍ ومَجالٍ، فللَّهِ تعالى الخَلْقُ والأَمْرُ والتدبيرُ، وللأسبابِ الطبيعيَّةِ دَوْرُها المُحَدَّدُ الذي أناطَه بها عِلْمُ الخالِقِ سبحانه وقدرته ومشيئتُه وحِكمَتُه، فليس ثَمَّةَ تَعارُضٌ ولا تمانُعٌ بين الإيمانِ بخالِقِ الكَونِ والإيمانِ بدَوْرِ الأسبابِ في مسبَّباتِها. فالإلهيون -كما يقول بعض المفكرين المعاصرين- «لا يُريدونَ بإثباتِ الصانعِ إبطالَ قانونِ العِلِّيَّةِ والمعلوليَّةِ العامِّ، وإثباتَ الاتِّفاقِ والمجازفةِ في الوجودِ، أو تشريكَ الصانعِ مع العِلَلِ الطبيعيَّةِ، واستنادَ بعضِ الأُمورِ إليه، والبعضِ الآخَرِ إليها، بل مُرادُهم إثباتُ عِلَّةٍ في طُولِ عِلَّةٍ، وعامِلٍ معنويٍّ فوقَ العوامِلِ الماديَّةِ، وإسنادُ التأثيرِ إلى كِلْتا العِلَّتَينِ لكن بالترتيبِ: أوَّلًا وثانيًا، نظيرَ الكِتابةِ المنسوبةِ إلى الإنسانِ وإلى يدِه»(١).

٤- التكييفُ الفلسفِيُّ لمفهومِ العِلِّيَّةِ:

هذا المفهومُ البسيطُ الواضِحُ المُنتَقَشُ على صَفحاتِ

(١) تفسير الميزان، للطباطبائي: ١٨٣/٢.

الأذهانِ -حتَّى عندَ البُلْهِ والصِّبْيانِ(١)- أصبحَ في فتراتٍ لاحقةٍ «مُشكِلَةً» مِن المشكلاتِ العويصةِ التي احتدَم حولَها الخِلافُ بينَ عُقولٍ فلسفيَّةٍ جبارَةٍ شَهِدَ لها تاريخُ الفِكْرِ الفلسفِيِّ بالكثيرِ مِن الإعجابِ والتقديرِ، وليس مِن هَمِّنا هنا في هذه الدراسةِ الموجَزةِ أن نتتبَّعَ سراديبَ الخِلافِ حولَ «مفهومِ العِلِّيَّةِ» إثباتًا ونفيًا، فهذا أمْرٌ تعرَّضَ له كثيرونَ بالتحليلِ والنقدِ، والكثيرون مِن هؤلاء -فيما أعْرِفُ- انتهَتْ بهم أبحاثُهُم إلى رَفضِ «الموقفِ الفلسفيِّ» الذي يتجاهَلُ كلِّيًّا «قانونَ العِلِّيَّةِ» ودَوْرَها الأساسيَّ في مُختلفِ مَجالاتِ الحياةِ: فِكْرًا، وسُلُوكًا، وشُعُورًا.

غيرَ أنَّ ما نريدُ أن نُنبِّهَ عليه هنا هو: أهميَّةُ قانونِ العِلِّيَّةِ كمبدإٍ عقليٍّ أو كأساسٍ منطقيٍّ يَرْتَكِزُ عليه التُّراثُ العقليُّ في الإسلامِ، ويتوقَّفُ عليه الاستدلالُ على وجودِ اللَّهِ تعالى في كُلِّ الأديانِ، ومِن هذا المنطَلَقِ تُصْبِحُ مُواجهةُ المُنكِرِينَ لهذا «المبدإِ الضروريِّ» عملًا ضروريًّا تَفْرِضُه على المرءِ عقيدتُه، إن لم يكُنْ مذهبُه الفلسفيُّ العقليُّ على أقَلِّ تقديرٍ، فليس ثَمَّةَ أَخْطَرُ مِن مُحاولةِ بعضِ الفلسفاتِ التجريبيَّةِ -مُحاولةً عقليَّةً- الإطاحةَ بمبدإِ العِلِّيَّةِ،

(١) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف: ٤ / ٩٩.

وإحالتَه إلى خِداعِ العادةِ أو الحالاتِ السيكولوجيَّةِ البحتةِ.

وعلينا هنا أن نتساءل: ما هو المسوِّغُ المنطقيُّ الذي يَستمِدُّ منه مَبدأُ «العِلِّيَّةِ» وجودَه وقُوَّتَه؟

وبتساؤُلٍ آخَرَ: هل هذا المبدأُ مبدأٌ عقليٌّ نستدِلُّ عليه ببراهينِ العَقلِ؟ أو هو مبدأٌ تجريبيٌّ نستنبطه ممَّا يجري على ساحةِ الواقعِ الحِسِّيِّ؟ أو هو في النهايةِ مبدأٌ فِطريٌّ مَركوزٌ في صميمِ الوَعيِ والإدراكِ على مختلَفِ مستوياتِه؟

وقبلَ أن نستعرِضَ الاتجاهاتِ الفلسفيَّةَ الرئيسيَّةَ حولَ هذا التساؤُلِ، يتوجَّبُ علينا أن نُبيِّنَ أنَّنا نقصِدُ بمبدإِ العِلِّيَّةِ -في تساؤلِنا هذا- العِلِّيَّةَ بالمعنَى العقليِّ، لا العِلِّيَّةَ التي يتحدَّثُ عنها التجريبيُّونَ كمَفهومٍ لا يتمتَّعُ بواقعٍ عقليٍّ أو واقعٍ حِسِّيٍّ، والفرقُ بينَهما: أن العِلِّيَّةَ بالمفهومِ العقليِّ هي هذه العَلاقَةُ الحتميَّةُ الضروريَّةُ بين شَيئَيْن أو بين حادِثَتَيْن مِن حوادثِ الطبيعةِ، مثلَ أن نقولَ: كُلَّما وُجِدَ «أ» كسببٍ أو كعِلَّةٍ، فمِن الضروريِّ أن يُوجَدَ «ب» كمُسَبَّبٍ أو كمَعلولٍ.

أمَّا السَّببيَّةُ بالمفهومِ التجريبيِّ، فإنَّها لا تَعني أكثرَ مِن القَولِ بأنَّه: كُلَّما وُجِدَ «أ» فإنَّه يَعْقُبُه -بصورةٍ مُطَّرِدَةٍ- وجودُ «ب»

ولكنْ دونَ أن تكونَ ثَمَّةَ عَلاقةٌ حتميَّةٌ أو ارتباطٌ ضَروريٌّ بين وجودِ «أ» ووجودِ «ب».

فالسَّببيَّةُ بالمَفهومِ الأوَّلِ عَلاقةٌ ضروريَّةٌ، والسَّببيَّةُ بالمفهومِ الثاني مجرَّدُ اقترانٍ أو تتابعٍ، ويترتَّبُ على ذلك أنَّ السَّببيَّةَ بالمفهومِ الثاني لمَّا كانت لا تَقْتضِي في عَلاقاتِها بينَ الظاهرتَيْن أيّةَ رابطةٍ ضروريَّةٍ حتميَّةٍ، فمِنَ الطبيعيِّ إذًا أن يَنْفَتِحَ البابُ لاحتمالِ الصُّدْفَةِ وحُدوثِها في ظِلِّ السَّببيَّةِ التجريبيَّةِ؛ إذِ الصُّدفَةُ ليست أكثرَ مِن حدوثِ ظاهرةٍ غيرِ مرتبطةٍ بسببٍ مُعيَّنٍ حتى وإن اقترن حدوثها بحدوث ظاهرة أخرى مرارًا وتكرارًا، ومِن الطبيعيِّ أنَّ مَبدأَ الصُّدْفةِ يَتنافَى تنافيًا تامًّا معَ الإيمانِ بمبدإِ السببيَّةِ العقليَّةِ؛ ضرورةَ أنَّ الصُّدفةَ هي إبطالُ اللُّزومِ بين الظاهرتَيْن، بينَما السببيَّةُ العقليَّةُ هي عينُ اللُّزومِ الضروريِّ بينَ هاتَينِ الظاهِرَتَينِ[1].

وإذًا فالعِلِّيَّةُ التي نَتَساءلُ عن مسوِّغاتِ وجودِها، هي العِلِّيَّةُ بمَعنَى الارتباطِ الضروريِّ بينَ السببِ والمسبَّبِ. ذلك المعنَى الذي يَتناقضُ تناقُضًا تامًّا مع مَعنَى الصُّدفَةِ ومَفهومِها، فهل السببيَّةُ بهذا المعْنَى مَبدأٌ عقليٌّ قابِلٌ للبرهانِ، أو هو مَبدأٌ فِطرِيٌّ؟

(١) انظر: الأسس المنطقية للاستقراء، للصدر: ٢٥٦ - ٢٥٧.

المدرسةُ العقليَّةُ:

أمَّا فلاسفةُ المدرسةِ الأرسطيَّةِ والفلاسفةُ العقليُّونَ فإنَّهم يعتقدون أنَّ مَبدأَ العِلِّيَّةِ هذا مِن المبادئِ العقليَّةِ القابلةِ للبُرهانِ، ويُبرهنونَ عليه في مباحثِ «الإمكانِ» بالدليلِ التالي: إنَّ كُلَّ موجودٍ هو مُمكِنُ الوجودِ، والإمكانُ هو استواءُ نِسبتَي الوجودِ والعدمِ استواءً تامًّا إلى ذاتِ المُمْكِنِ، فإذا وُجِدَ المُمْكِنُ فإنَّ جانِبَ الوجودِ قد ترجَّحَ «لا محالةَ» على جانبِ العَدمِ، وهذا يستلزِمُ بدَوْرِه أن يكونَ ثَمَّةَ مُرَجِّحٌ رَجَّحَ أحدَ الطرفَيْنِ المتساوِيَيْنِ على الآخَرِ، أي لا بُدَّ مِن عِلَّةٍ رَجَّحَتْ إحْدَى الكِفَّتَيْن المتساويتَيْن على الأُخْرَى، وإلَّا لَزِمَ التَّرجِيحُ بلا مُرَجِّحٍ، وهو باطِلٌ.

هذا هو -في اختصارٍ شديدٍ- دليلُ الإمكانِ، فأين تَقَعُ قَضيَّتُنا منه؟ إنَّ قضيَّتَنا تقعُ في مَفهومِ «استحالةِ التَّرجيحِ بلا مُرجِّحٍ»؛ ذلك أنَّني حين أَفْتَرِضُ أنَّ الممكِنَ قد ترجَّحَ له طَرفٌ مِن طرفَين مُتساويَيْن بالنسبةِ له، فهذا معناه ضرورةُ إثباتِ عِلَّةٍ أو مُرجِّحٍ رجَّحَتْ طرفًا على طَرَفٍ، ولا يَهُمُّ قضيَّتَنا في شيءٍ أنْ تكونَ العِلَّةُ المرجِّحةُ أمرًا داخِلًا أو أمرًا

خارِجًا، بل كُلُّ ما نهتَمُّ به هنا هو أنَّ ترجيحَ أحدِ الطرفَيْن المتساوِيَيْن لا بُدَّ لَه -في مَنطقِ العَقْلِ- مِن مُرجِّحٍ مَا، لماذا؟ لأنه لو سَلَّمْتُ «جَدَلًا» أن يترجَّحَ أحَدُ الطرفَيْن المتساوِيَيْن بدونِ مُرجِّحٍ، فسوف أَقَعُ في التناقضِ لا محالةَ، فأنا حين أَفْتَرِضُ الطرفَيْن مُتساوِيَيْن، ثمّ أُسَلِّمُ -مع افتراضِ التساوِي- ترجيحَ أحَدِ الطرفَين، فها هنا واحدةٌ من اثنتَيْنِ:

١ - فإمَّا أن أَفترِضَ أنَّ هذا الطَّرفَ رَجَحَ بذاتِه وبدونِ مُرَجِّحٍ، وهذا معناه أنَّني قد افترضتُ هذا الطَّرفَ مُساوِيًا للآخَرِ راجِحًا عنه في ذاتِ الوقتِ، أي افترضتُه مساويًا - لا مساويًا، وهذا هو التناقضُ المُستبطَنُ في افتراضِ ترجيحِ أحدِ الطرفَيْنِ المتساوِيَيْنِ بلا مُرَجِّحٍ.

٢ - وإمَّا أن أَفْتَرِضَ أنَّ عِلَّةً مَا هي التي تدخَّلَتْ فرجَّحَتْ أحدَهما على الآخَرِ، وهو فَرْضٌ لا يتردَّدُ العقلُ في قَبولِه واستساغَتِه، وإذًا فالقضيَّةُ القائلةُ: «كُلُّ حادِثٍ لا بُدَّ له مِن عِلَّةٍ أو سببٍ»، يُبَرهَنُ على صِحَّتِها -عن طريقِ الخُلفِ- بأنَّه لو لم تَصْدُقْ هذه القضيَّةُ، لصَدَقَ أن يترجَّحَ أحَدُ الطَّرفَيْن المتساوِيَيْن على الآخَرِ بدُونِ مُرَجِّحٍ، وهو أَمْرٌ باطِلٌ بداهةً

يقولُ الرَّازِيُّ: «الحُكماءُ اتَّفقُوا على أنَّ الإمكانَ هو المُحْوِجُ إلى السببِ، وبرهانُ ذلك: أنَّ الشيءَ إذا كان يُمكِنُ أن يكونَ، ويُمكِنُ ألَّا يكونَ، كِلا الجانبَيْنِ بالنِّسبةِ إليه على السَّواءِ - استحالَ أن يترجَّحَ أحدُهما على الآخَرِ إلَّا لسببٍ، ثمَّ تارةً يُدَّعى العِلْمُ البَدِيهِيُّ في هذا المقامِ، وتارةً يُذكَرُ حُجَّةً عليه بأنَّه لو تَرجَّح أحَدُ طَرَفَيْهِ على الآخَرِ مِن غيرِ مُرجِّح، لكانَ ذلك الطَّرَفُ به أَوْلَى مِنَ الطَّرَفِ الآخَرِ، وذلك يَنْقُضُ فَرضَنا أنَّ كِلا الطَّرفَيْن بالنِّسبةِ إليه عَلَى السَّواءِ»[١].

وإذا شِئْنا تحليلًا سَريعًا لهذا النَّصِّ قُلنا: إنَّه يَتضمَّنُ المقولاتِ التاليةَ:

- اتِّفاقُ الفلاسفَةِ العقليِّين على أن كُلَّ مُمْكِنٍ مُحتاجٌ في وجودِه إلى عِلَّةٍ.

- اختلافُ المُفكِّرين حولَ بداهَةِ القضيَّةِ السابقةِ: «كُلُّ مُمكِنٍ مُحتاجٌ إلى عِلَّةٍ»، أو كَسْبيَّتِها.

- القائلونَ بكسبيَّتِها يَستدلُّون عليها بأنَّ الممكِنَ لو وُجِدَ بدونِ عِلَّةٍ، للزِمَ أن يترجَّحَ جانبُ الوجودِ على جانبِ العَدَمِ

(١) المباحث المشرقيّة، لفخر الدين الرازي: ١٢٥/١. وانظر أيضًا: المحصَّل «تلخيص الطوسي»: ١١١، وأبحاث الممكن لذاته في شرح المواقف: ١٣٥/٣ - ١٣٦.

بدونِ مرجِّحٍ، والترجيحُ بلا مُرجِّحٍ باطِلٌ.

وهكذا يتلخَّصُ موقِفُ الفلاسِفَةِ العقليِّين في قضيَّتَيْنِ اثنتَيْنِ:

١ - أنَّ قانونَ العِلِّيَّةِ مبدأٌ عقليٌّ مُبرهَنٌ عليه.

٢ - وأنَّ بُرهانَه يتأسَّسُ على استحالةِ الترجيحِ بلا مُرجِّحٍ.

قيمةُ الاستدلالِ العقليِّ على مبدإِ العِلِّيَّةِ:

وحقيقةُ الأَمْرِ: أنَّ في هذا الاستدلالِ خَللًا مَنطقيًّا يُقَلِّلُ كثيرًا مِن قيمتِه الاستدلاليَّةِ، ومنْشَأُ هذا الخَللُ مِن التشابُهِ المعنويِّ التامِّ بينَ المدلولِ وبينَ الدَّليلِ، بيانُ ذلك: أنَّ مبدأَ العِلِّيَّةِ يَستبطِنُ -سَلفًا- استحالةَ الترجيحِ بلا مُرجِّحٍ؛ لأنَّ القولَ بأنَّ الممكِنَ لا يتحقَّقُ له أحَدُ الطَّرفَيْن: الوجودُ أو العدَمُ إلَّا بعِلَّةٍ (= مبدأ العليَّةِ)، هو تعبيرٌ آخَرُ مُساوٍ تمامًا للقَولِ باستحالةِ الترجيحِ بلا مُرجِّحٍ، والعكسُ صحيحٌ أيضًا، أي: القولُ بأنَّ الممكِنَ لا يَحتاجُ في ذلك إلى عِلَّةٍ (= نفي مبدإِ العليَّةِ) هو نفسُه تعبيرٌ آخَرُ مساوٍ تمامًا للقَولِ بجوازِ الترجيحِ بلا مُرجِّحٍ، فحاجةُ الممكنِ إلى عِلَّةٍ هي نفسُها حاجةُ الترجيحِ إلى مُرجِّحٍ، وما لم نَفترِضْ سَلفًا ضَرورةَ مَبدإِ العِلِّيَّةِ، فإنَّ حاجةَ الترجيحِ إلى مُرجِّحٍ لا تكونُ أمرًا ضروريًّا، بل مع غيابِ مَبدإِ العِلِّيَّةِ يُصبحُ

القَولُ بالترجيحِ بلا مُرجِّحٍ احتمالًا وارِدًا ومسوَّغًا.

وهكذا يَتساوَى القَولُ بضرورةِ احتياجِ الممكِنِ في وجودِه إلى عِلَّةٍ، معَ القولِ بضرورةِ احتياجِ الترجيحِ إلى مرجِّحٍ، ويُصبِحُ الاستدلالُ بالقَولِ الثاني على القَولِ الأَوَّلِ مُصادرةً على المطلوبِ؛ لأنَّه استدلالٌ بالشيءِ على نفسِه[1].

القائلون بفِطْرِيَّةِ مَبدإِ العِلِّيَّةِ:

وعلى الطَّرَفِ الآخَرِ يُقرِّرُ جمهورُ المُتكلِّمين بداهةَ «مبدإِ العِلِّيَّةِ» وفطريتَه وانتقاشَه على صَفحاتِ العَقلِ والوِجدانِ، ويظهَرُ اتجاهُهم هذا واضِحًا من استدلالِهم على وجودِ الصانعِ، ذلك الاستدلال الذي يَعتمِدون فيه على مَعنى «الحدوثِ» لا «الإمكانِ» الذي ذهب إليه الفلاسفةُ. ودليلُ المُتكلِّمين في هذا المقامِ -كما هو مَعروفٌ- يتركَّبُ مِن مُقدِّمتَيْن:

١ - العالَمُ حادِثٌ.

٢ - كُلُّ حادِثٍ لا بُدَّ له مِن مُحْدِثٍ.

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، للصدر: ١١٢، وانظر مناقشة دليل الفلاسفة في: المباحث المشرقيّة، للرازي: ١/١٢٥ وما بعدها ، وشرح المواقف: ٣/١٣٧، وأشرف المقاصد، للمكناسي: ١/ ٢٥٧ - ٢٥٨.

أمَّا المقدِّمةُ الأُولَى: فهي ضروريَّةٌ.

وأمَّا المقدِّمةُ الثانيةُ -التي هي مَبدأُ العِلِّيَّةِ- فإنَّ جَمهرةَ المُتكلِّمين -كما سلَفَ القَولُ- يَعُدُّونها قضيَّةً فطريَّةً، وهي مِن الحضورِ في الوَعيِ -بمُختلَفِ مُستوياتِه- بحيثُ لا يَصِحُّ أن تُطلَبَ بالدَّليلِ، أو تُقْتَنَصَ بالبُرهانِ، وهنا يقولُ إمامُ الحرمَيْنِ الجُوَيْنِيُّ (ت٤٧٨هـ): «فالحادِثُ جائزٌ وجودُه وانتفاؤُه، وكُلُّ وقتٍ صادَفه وقوعُه كان مِن المجوَّزاتِ تقدُّمُه عليه بأوقاتٍ، ومِن المُمكناتِ استِئخارُ وجودِه عن وقتِه بساعاتٍ، فإذا وقَعَ الوجودُ الجائزُ بدلًا عن استمرارِ العَدمِ المُجَوَّزِ، قضَتِ العقولُ ببداهتِها بافتقارِه إلى مُخصِّصٍ خصَّصَه بالوقوعِ، وذلك -أرشدَكمُ اللَّهُ- مُستبِينٌ على الضرورةِ، ولا حاجةَ فيه إلى سَبْرِ العِبَرِ والتمسُّكِ بسبيلِ النَّظرِ»[1].

والرَّازيُّ يَفتحُ أبحاثَه في مُشكلةِ العِلَّةِ بقولِه: «كونُ الشيءِ مُؤثِّرًا في غيرِه مُتصَوَّرٌ تصوُّرًا بديهيًّا»[2]. ويقولُ الطوسيُّ وهو يُعلِّقُ على استدلالِ الرَّازيِّ بحدوثِ الأجسامِ على وجودِ

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني: ٢٨.

(٢) المحصل، لفخر الدين الرازي: ٢٣٥.

الصانعِ: «المتأخِّرونَ مِن المُتكلِّمِين يقولون: الحُكمُ بأنَّ كُلَّ مُحْدَثٍ فلا بُدَّ له مِن مُحْدِثٍ - بديهيٌّ»[1]، بل وتُعرَفُ للرَّازِيِّ مبالغةٌ في فطريَّةِ مَبدَإِ العِلِّيَّةِ، مُؤدَّاها أنَّ العِلْمَ بقانونِ العِلِّيَّةِ عِلْمٌ بَدَهِيٌّ مركوزٌ في فطرةِ طبائعِ الصِّبْيانِ «بل في فِطرةِ البهائمِ؛ فإنَّ الحِمارَ إذا أحسَّ بصَوتِ الخَشَبةِ فَزِعَ؛ لأنَّه تقرَّرَ في فِطرتِه أنَّ حُصولَ صَوتِ الخَشَبةِ بدونِ الخَشَبةِ مُحالٌ»[2].

ولعلَّ مَذهبَ المُتكلِّمِين -في هذا الموضوعِ- أقوَى مِن مَذهبِ الفلاسِفةِ وأَوْلَى بأن تطمئنَّ إليه النَّفْسُ:

أَوَّلًا: لأنَّ المُصادَرةَ على المطلوبِ التي بيَّنَّاها من دليل الفلاسفة تَعصِفُ بمنطقيَّةِ هذا الدليلِ والاحتجاجِ به.

وثانيًا: لأنَّ وجوهًا عديدةً مِنَ النَّقدِ أَوردَها المنكِرون على قضيَّةِ «استحالةِ الترجيحِ بلا مُرَجِّحٍ» ولدَرجةِ أنَّ بعضًا مِن هؤلاءِ المعارِضِينَ قدِ ادَّعَى الضَّرورةَ في جوازِ الترجيحِ بلا

(١) م. ن: ٣٤٢ .

(٢) معالم أصول الدِّين، لفخر الدِّين الرَّازي، مع شرح ابن التلمساني: ١٢٨. والنَّصُّ مذكورٌ أيضًا في شرح المواقف: ١٣٦/٣، وانظر مناقشة السَّنوسيّ لهذا النَّصِّ ودفاعه عن مذهب الفلاسفة في شرحه على العقيدة الكُبرَى: ١٠٣ وما بعدها.

مُرجِّحٍ، وضَربَ مثلًا لذلك، مَن يَهْرُبُ مِن أسدٍ ويجِدُ أمامَه طرِيقَيْنِ مُتساوِيَيْنِ، فإنَّه لا شَكَّ سيسلُكُ إحدَى الطريقيْنِ دُونَ الأُخرَى مِن غيرِ سَببٍ يحمِلُه على ترجيحِ اختيارِ إحداهُما على اختيارِ الأُخرَى، وكذلك العَطشانُ الذي يشرَبُ مِن أَحَدِ الإناءَينِ الموضوعَيْنِ أمامَه معَ تساويهِما لدَيْه وتساوِي دَرجةِ العَطَشِ بالنِّسبةِ إليهما.

وبرَغمِ أنَّ المحقِّقِينَ مِن المُتكلِّمِين قد فنَّدوا هذه الاعتراضاتِ، ووصَفوا أصحابَها بأنَّهم جدليُّون، إلَّا أنَّ بعضَ الإشكالاتِ كان مِن القُوَّةِ بحيثُ لم يَرُدَّها المتكلِّمونَ إلَّا مِن بابِ أنَّها لوازمُ للمَذهبِ، وليست مذهبًا يقولون به، وذلك مثل: إلزامِ المُتكلِّمِين في قَولِهم بحدوثِ العالَمِ في وقتٍ دونَ وقتٍ مع تساوِي الأوقاتِ بالنِّسبةِ للقُدرةِ القديمةِ، ومع الاتِّفاقِ على نَفْيِ حدوثِ مُرجِّحٍ رجَّحَ أحدَ الوقتَيْنِ علَى الآخَرِ. بأنَّ هذا القَولَ -فيما يرَى المعترِضون- يقدَحُ في اطِّرادِ قاعدةِ «استحالةِ الترجيحِ بلا مُرجِّحٍ».

وأيضًا مثل: إلزامِ الأشاعِرةِ في قَولِهم بتخصيصِ كُلِّ فِعْلٍ مِن أفعالِ العِبادِ بحُكْمٍ خاصٍّ مِنَ الأحكامِ الشرعيَّةِ مع تساوِي الأحكامِ بالنِّسبةِ إلى الأفعالِ، ومع نَفيِ الغَرضِ والعِلَّةِ المُرَجِّحَةِ لواحدةٍ مِن هذه المتساوياتِ الجائزاتِ، وكذلك

إلزامُ الفلاسفةِ أنفسِهم في قولِهم باختصاصِ الكواكبِ بمواضعَ مُحدَّدَةٍ مع تساوِي كُلِّ المواضعِ بالنسبةِ إليها[1].

وإذًا فالقَولُ بأنَّ «مبدأَ العِلِّيَّةِ» مَبدأٌ فِطريٌّ، هو القولُ الأنسبُ والأَلْيَقُ بحقيقةِ هذا المبدإِ، ولا نُبالِغُ لو قُلنا: إنَّ كُلَّ إنسانٍ يُحِسُّ به مَركُوزًا في فِطرتِه وفي مَشاعرِه وأحاسيسِه، وأنَّه لو راحَ يَستنبِطُه من أَقْيِسَةٍ عقليَّةٍ أو مِن أحاسيسَ خارجيَّةٍ، فإنَّ عَقباتٍ منطقيَّةً شتَّى سوف تَقِفُ في وَجهِه وتعترِضُ طريقَه، والعربيُّ القديمُ الذي هتَفَ مِن أعماقِه بأنَّ البَعْرةَ تدُلُّ على البعيرِ، وانطلقَ يؤسِّسُ على هذا القَولِ قضايا ذاتَ شأنٍ خطيرٍ، ما كان يفقَهُ الاستدلالَ العقليَّ على استحالةِ الترجيحِ بلا مُرجِّحٍ أو جوازِه، ولا كان يعرِفُ هذا الضربَ مِن القولِ مِن قريبٍ ولا مِن بعيدٍ، وإنَّما كان يُترجِمُ ما ارتكزَ في فِطرتِه، وانتقَش على صفحةِ ذاتِه مِن أنَّ كُلَّ حادِثٍ لا بُدَّ له مِن سببٍ مُحْدِثٍ.

مِن هذا المنطِقِ نعتقِدُ أنَّ المسوِّغَ الصحيحَ الذي يَستندُ إليه مَبدأُ العِلِّيَّةِ في وجودِه، والذي يستمِدُّ منه قُوَّتَه، هو: الفِطرَةُ والشُّعورُ الحاضِرُ لَدَى كُلِّ عاقِلٍ بأنَّ كُلَّ حادِثٍ له سببٌ.

(١) راجع هذه الإشكالات في المباحث المشرقيّة، لفخر الدين الرازي: ١/١٢٥ – ١٢٦، وشرح المواقف ٣/ ١٣٥ – ١٣٦.

إنكارُ مبدإِ العِلِّيَّةِ:

وإذا كنَّا قد انتهَينا فيما سبَق إلى أنَّ «مبدأَ العِلِّيَّةِ» مبدأٌ يقينيٌّ -حسَبَ ما يراه الفلاسِفةُ والمتكلِّمون- وأنَّ اليقينَ عندَ الفلاسِفةِ مُستدَلٌّ مِن قضايا عقليَّةٍ، بينما هو نابعٌ مِنَ الذَّاتِ ومِن صَمِيمِ الفِطرةِ عندَ المتكلِّمين، فإنَّنا -على المقابِلِ لهذَيْن الاتجاهَيْنِ- نَلتقي بمَدرسةٍ تجريبيَّةٍ أنكرَتْ أن يكونَ هذا المبدأُ مَبدأً عقليًّا، ثمَّ راحت تُفَسِّرُ الإحساسَ الفطريَّ بهيمنَةِ هذا المبدإِ علَى كُلِّ عملياتِ الوَعيِ عندَ الإنسانِ؛ تفسيراتٍ شتَّى، لا نَتجاوَزُ حُدودَ المنطِقِ واليقينِ لو قُلنا: إنَّها كانت تعتمِدُ على شيءٍ غيرِ قليلٍ مِن المُغالطاتِ التي لا تثبُتُ طويلًا أمامَ تحليلاتِ التيارِ الفلسفيِّ العقليِّ لقانونِ السببيَّةِ.

وأهميَّةُ مُناقشةِ هذا المذهبِ المُنكِرِ لقانونِ العِلِّيَّةِ لا تَقتصرُ على مبدإِ «الحِوارِ الفلسفيِّ» مِن أجلِ نُصرةِ مَذهبٍ على مَذهبٍ، أو تيارٍ على تيارٍ، أو مَدرسةٍ فلسفيَّةٍ على مَدرسةٍ أُخرَى، ولكن تَنبُعُ أهميَّةُ مُناقشةِ المُنكرِين للعِلِّيَّةِ مِنِ ارتباطِ هذه القضيَّةِ ارتباطًا عضويًّا لا يَنفصِمُ بالاستدلالِ على وجودِ اللَّهِ تعالى، وقِيمتِه في تفسيرِ نشأةِ المادَّةِ والفِكرِ والوَعيِ، وهي

كُلُّها -كما هو معروفٌ- مُفترَقاتُ طُرُقٍ تتأدَّى الخُطوةُ الأُولَى في إحداها إلى أقصَى النقيضِ لِمَا تتأدَّى إليه في أُخراها، وحَسبُنا أن نعلمَ أنَّ بُرهانَ «النِّظامِ» كما يُسمُّونَه، وهو أقوَى البراهينِ وأوسعُها تطبيقًا في مجالِ الاستدلالِ على خالقِ الكَونِ، هذا البُرهانُ يُشَكِّلُ مَفهومُ العِلِّيَّةِ فيه «قُطْبَ الرَّحَى» الذي تتماسَكُ حولَه خطواتُ الاستدلالِ والاستنتاجِ. ذلك أن بُرهانَ النِّظامِ -أو كما يُسمِّيه ابنُ رُشدٍ: دليلَ الاختراعِ[١]- يَنبني على مُقدِّمتَيْن تُسْلِمانِ إلى نتيجةٍ:

١ - مقدِّمةٌ أُولَى أو -باصطلاحِ المنطِقيِّين- «صُغْرَى» وتتكفَّلُ ببيانِ مظاهِرِ النِّظامِ السائدِ في هذا الكَونِ في مُختلَفِ مُستوياتِه، بحيثُ يتوقَّفُ العَقلُ عندَ مُفارقةٍ حاسمةٍ تنشأُ لدَيْه بينَ مُستوًى فقيرٍ عاطِلٍ مِن أيِّ مظهَرٍ مِن مظاهِرِ الوَعيِ والإحساسِ والشعورِ، يتمثَّلُ في المادةِ الصَّمَّاءِ بكُلِّ تنوُّعاتِها، وبينَ مستوًى آخَرَ متميِّزٍ عن سَلَفِه، زاخرٍ بما لا يَتناهَى مِن مَظاهِرِ الوَعْيِ والفِكْرِ والشُّعورِ، أو إنْ شِئتَ فقُلْ: مظاهِرِ الحياةِ.

وهذه المقدِّمَةُ -فيما أعتقِدُ- لا بُدَّ من أن تعتمِدَ على

(١) انظر: مناهج الأدلَّة في عقائد المِلَّة، لابن رشد: ١٥ - ١٢١.

الحِسِّ وعلى التَّجْرِبَةِ والمُشاهَدَةِ، وفي هذه المقدِّمَةِ يتساوَى الرَّجلُ البسيطُ السَّاذَجُ الذي يُديرُ بصرَهُ في ظواهِرِ الكونِ العاديَّةِ من شمس وقمر ونجوم وليل ونهار، فينقذِفُ في ذِهْنِه معنَى النِّظامِ ومعنَى الاختراعِ، وعالِمُ الذَّرَّةِ في اكتشافاتِه واختراعاتِه، مِن جهةِ أنَّ كُلًّا مِنهما حين يُدرِكُ مَظاهِرَ النِّظامِ، فإنَّه سيُدرِكُ -لا محالةَ- ما لهذا النِّظامِ مِن دَلالاتٍ وإشاراتٍ.

٢ - ومقدِّمةٌ ثانيةٌ أو «كُبرَى» باصطلاحِ المنطقيِّين هي قانونُ العِلِّيَّةِ، وهي مقدِّمَةٌ عقليَّةٌ أو فطريَّةٌ -كما أشَرْنا إلى ذلك مِن قَبْلُ- وهذه المقدِّمةُ هي عَصَبُ الاستدلالِ في البُرهانِ، وبدونِها لا يُمْكِنُ الوصُولُ إلى النتيجةِ المطلوبةِ مِنَ الاستدلالِ على وجودِ اللَّهِ تعالى، فالعَقلُ بعدَ أن يتحَصَّلَ عندَه مَعنَى الاختراعِ مِنَ المقدِّمَةِ الأُولَى يَجِدُ نفسَه -وهو يُحاوِلُ تَعلِيلَ هذا الاختراعِ- بين طريقَيْن لا ثالِثَ لهما؛ فإمَّا الاتِّجاهُ إلى «مَبْدَإِ العِلِّيَّةِ»، ومِن ثَمَّ الإيمانُ بوجودِ اللَّهِ تعالى، وإمَّا الاتِّجاهُ إلى «مَبْدَإِ الصُّدْفَةِ» والارتِكاسُ في الإلحادِ.

وانظُرْ إلى ابنِ رُشْدٍ وهو يَنْتَقِدُ -بشِدَّةٍ- استدلالاتِ المُتكلِّمِين المبنيَّةَ على إثباتِ حُدوثِ العالَمِ لا على إثباتِ الاختراعِ، إنَّه يَحْصُرُ كُلَّ انتقاداتِه فيما تتضمَّنه المقدِّمَةُ الصُّغْرَى

في دليلِ المتكلِّمين مِن إشكالاتِ حدوثِ الأعراضِ والجواهِرِ والجزءِ الذي لا يتجَزَّأُ، وما إلى ذلك مِن إشكالاتٍ أُخرَى[1].

أمَّا المقدِّمةُ الكُبرَى فهو يتبنَّاها -مِن جديدٍ- في دليلَيْه: دليلِ العنايةِ، ودليلِ الاختراعِ، واللَّذَيْن وصفَهما بأنَّهما الطَّريقُ الذي نَبَّهَ إليه القرآنُ الكريمُ، ودَعا جميعَ الناسِ إلى الدُّخولِ مِن بابِهما.

يقولُ ابنُ رُشدٍ: «وأمَّا دَلالةُ الاختراعِ فيَدْخُلُ فيها وجودُ الحيوانِ كُلِّه، ووجودُ النَّباتِ، ووجودُ السماواتِ، وهذه الطريقةُ تنبَني علَى أصلَيْنِ موجودَيْنِ بالقُوَّةِ في جميعِ فِطرةِ النَّاسِ:

أحدُهما: أنَّ هذه الموجوداتِ مُختَرَعَةٌ، وهذا معروفٌ بنفسِه في الحيوانِ والنباتِ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣]، فإنَّا نَرَى أجسامًا جماديَّةً، ثمّ تَحْدُثُ فِيها الحياةُ، فنَعْلَمُ قَطْعًا أنَّ هاهنا مُوجِدًا للحياةِ ومُنْعِمًا بها وهو اللَّهُ تبارَكَ وتَعالى، وأمَّا السَّماواتُ فنعلمُ مِن قِبَلِ حرَكاتِها التي لا تَفْتُرُ، أنَّها مأمورةٌ بالعنايةِ بِما هاهنا، مُسخَّرَةٌ لَنا...

(١) م. ن: ١٣٥ - ١٤٨.

وأمَّا الأصلُ الثاني: فهو أنَّ كُلَّ مُخْتَرَعٍ، فلَهُ مُخْتَرِعٌ، فيَصِحُّ من هذَيْن الأصلَيْن أنَّ للمَوْجُودِ فاعِلًا مُخْتَرِعًا له، وفي هذا الجِنْسِ دَلائِلُ كثيرةٌ على عددِ المُخْتَرَعاتِ»[1].

وهكذا لا يَجِدُ ابْنُ رُشدٍ أمامَه إلَّا قانونَ العِلِّيَّةِ كأساسٍ وحيدٍ لا مفرَّ مِنه في عمليَّةِ الاستدلالِ على إثباتِ الصَّانعِ.

والحقيقةُ أنَّنا سواءٌ اعتمَدْنا في الاستدلالِ على فِكرةِ الإمكانِ أو فِكرةِ الحدوثِ أو فكرةِ الاختراعِ، وكيفما كان نَمَطُ الاستدلالِ على وجودِ اللَّهِ؛ فلسفيًّا أو كلاميًّا أو دينيًّا، وما دامَ الدَّليلُ مُنطلِقًا مِنَ النَّظَرِ ومِنَ المُقايَسةِ - فإنَّ مفهومَ «العِلِّيَّةِ» هو حَجَرُ الأساسِ في الوصولِ إلى النتيجةِ المطلوبةِ.

وإذا كان أمْرُ «العِلِّيَّةِ» بهذا الخطرِ في أُسُسِ الفلسفةِ العقليَّةِ وأسسِ الأديانِ والعقائدِ الإلهيَّةِ، فما هي وِجهَةُ النَّظرِ الأُخرَى الَّتي تُنْكِرُ مَبدأَ «العِلِّيَّةِ»، وتَنْفِي وجودَه كحقيقةٍ موضوعيَّةٍ؟

هيوم ومَبدأُ العِلِّيَّةِ:

يُعدُّ الفيلسوفُ التجريبيُّ ديفيد هيوم David Hume (ت. ١٧٧٦م) أبرزَ المُنَظِّرينَ لفَلسفةِ الإنكارِ والتشكيكِ في مَبدإِ العِلِّيَّةِ،

(١) م. ن: ١٥١.

ويكادُ يكونُ إنكارُ «العِلِّيَّةِ» كمَفهومٍ موضوعيٍّ، مِن أبرزِ المَقُولاتِ الفلسفيَّةِ التي اشْتَهَر بها هذا الفيلسوفُ الذَّائِعُ الصِّيتِ، وقد فتَحَتْ فلسفَتُه -في هذا الصَّددِ- أبوابَ اعتراضاتٍ شتَّى، كان لها أثرٌ بالِغُ السُّوءِ عَلَى موضوعِ البَرْهَنةِ على وجودِ اللَّهِ تعالى، وهو نفسُه قد شكَّكَ طويلًا في جَدْوَى البرهَنَةِ على وجودِ عِلَّةٍ أُولَى لا عِلَّةَ لها، كما سنعرِفُ بعدَ قليلٍ.

غيرَ أنَّ الحديثَ عن فلسفةِ «هيوم» في موضوعِ العِلِّيَّةِ حديثٌ لا يَنفصِلُ عن مَوقفِه العامِّ من نظريَّةِ المعرفةِ أوِ الإدراكِ ، بل يرتبطُ به ارتباطًا وثيقًا، ونستطيع أن نلخصَ مَوقِفُ هيوم مِن هذه المشكلةِ في النِّقاطِ الأساسيَّةِ التاليةِ:

١ - إنَّ المدرَكاتِ ترتَدُّ كُلُّها -فيما يرَى هذا الفيلسوف- إلى نوعَيْن مِن الإدراكِ:

- إدراكٌ هو أثرٌ حسيٌّ أو انطباعٌ.
- وإدْراكٌ هو فِكرةٌ.

أو إنْ شِئْتَ فقُلْ: ما يُدْرِكُه الإنسانُ لا يَخرُجُ عن كَونِه: انطباعًا أو فِكرةً، والفرْقُ بينهما -رغمَ أنَّهما مِن نوعٍ واحدٍ- يتمثَّلُ في قُوَّةِ ما يترُكُه كُلٌّ مِنهما مِن أثرٍ في العَقلِ أو الذِّهْنِ،

فالإدراكُ الّذي يَتركُ بَصماتٍ قَوِيَّةً على العَقلِ -أو في النَّفْسِ- يُسمِّيه هيوم انطباعًا، والإدراكُ الذي لا يتمتَّعُ بهذه القُوَّةِ يُسمِّيه: «الأفكارَ»، والأفكارُ تتولَّدُ عن الانطباعاتِ، ويندرِجُ تحتَ الانطباعِ كُلُّ ما تَجيشُ به نفسُ الإنسانِ مِن أحاسيسَ، ومِن عواطِفَ وانفعالاتٍ، لِمَا لها مِن حضورٍ قويٍّ أمامَ النَّفْسِ.

ويُقَرِّرُ هيوم أنَّ الانطباعاتِ الحسيَّةَ أقوَى مِن الأفكارِ؛ لأنَّ الأفكارَ ليستْ إلَّا صُورًا أو نُسَخًا باهتةً وضعيفةً تبقَى بعدَ زوالِ الانطباعاتِ التي كانت سببًا في تَوَلُّدِها في الذِّهْنِ، فمثلًا: إدراكُ البحرِ في حالةِ مُواجهتِنا له هو: انطباعٌ، وإدراكُ البحرِ بعدَ أن يَغيبَ عن أبصارِنا هو: صُورةٌ أو فِكْرَةٌ لذلك الانطباعِ الحسيِّ الذي كان أوَّلًا، ولا شكَّ أنَّ الصورةَ المُتَخَلِّفَةَ عن أثرٍ حسيٍّ لا تتمتَّعُ بالقُوَّةِ والوضوحِ اللَّذَيْن يتمتَّعُ بهما نفسُ الأثَرِ[١].

(١) انظر: حكمة الغرب، لبرتراند رسل ١٣١/٢ وما بعدها؛ وانظر أيضًا: قصة الفلسفة الحديثة، لأحمد أمين وزكي نجيب محمود: ١/ ١٥٤ وما بعدها، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم: ١٧٣. وأيضًا: الأسس المنطقيّة، للصدر: ٩٦ وما بعدها، وعلى هذا الكتاب الأخير نَعتمِدُ في إبرازِ نقاطِ الضّعفِ في فلسفةِ هيوم عن مبدإِ العِلّيّةِ، وهذا الكِتابُ -فيما نعتقدُ- هو أدَّقُ تحليلٍ فلسفيٍّ نقديٍّ واجَهَ هيوم والفلسفة الوضعيّة المنطقيّة مواجهة تفصيليّة.

والانطباعُ يَسبِقُ الفِكْرَةَ بالضرورةِ. وعليه: فكُلُّ فِكْرَةٍ يُدْرِكُها العقلُ –سواءٌ كانت فِكرةً بسيطةً أو فِكرةً مُركَّبةً– فإنَّ مَردَّها – لا محالةَ– إلى انطباعٍ مِنَ الانطباعاتِ الحسيَّةِ.

ويقولُ هيوم: «إنَّه إذا قامَ الدَّليلُ على أنَّ الآثارَ الحسيَّةَ تسبِقُ الأفكارَ، وعلى استحالةِ هذه بغيرِ تلك، فقد أُجيبَ على مُشكلةِ الآراءِ الفطريَّةِ التي كَثُرَ حولَها الجَدلُ والنِّزاعُ، إذ ما دامتِ الأفكارُ تَتبعُ آثارَ الحواسِّ، وهذه الآثارُ الحسيَّةُ لا تكونُ إلَّا في تجارِبِ الحياةِ، إذًا فليس ثَمَّةَ أفكارٌ مَفطورٌ عليها العقلُ منذُ ولادتِه على الإطلاقِ»[1].

ولا يَقتصِرُ تولُّدُ الانطباعاتِ –فيما يرَى هيوم– على الأحاسيسِ، بل الأفكارُ هي الأُخرى قادرةٌ –إذا كانت قويَّةً– على إحداثِ انطباعاتٍ تتخلَّفُ عنها، فمثلًا: إذا رأينا أسدًا مُفترِسًا، فإنَّه يُحدِثُ في نفوسِنا انطباعًا قويًّا بالرُّعبِ، فإذا غابَ الأسدُ بعدَ ذلك فإنَّ هذا الانطباعَ يزولُ وتَحُلُّ محلَّه صورةُ الأسدِ أو فِكرتُه، غيرَ أنَّ هذه الفِكرةَ لا زالتْ قادِرةً على توليدِ انطباعٍ آخرَ بالشعورِ بالخوفِ والخشيَةِ.

وبِناءً على هذه التفرقةِ بينَ الانطباعاتِ، ينقسِمُ الانطباعُ إلى قِسمَيْنِ:

(١) قصة الفلسفة الحديثة: ١/١٥٥، وانظر كذلك: تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٧٣.

– انطباعٌ ناشئٌ عن حِسٍّ «رُؤيةُ الأسَدِ»، ويُسمَّى: انطباعَ الإحساسِ.

– وانطباعٌ ناشِئٌ عن فِكرةٍ لا عن حِسٍّ «صُورَةُ الأسَدِ» ويُسمَّى انطباعَ الفِكْرةِ.

وانطباعاتُ الحواسِّ لاشَكَّ أقوَى مِن انطباعاتِ الأفكارِ؛ ضرورةَ قُوَّةِ المصدرِ الذي تنبَثِقُ منه.

٢ – وقد كان على «هيوم» –بعدَ أن رجَعَ بالإدراكاتِ إلى انطباعاتٍ وأفكارٍ– أن يُوجِدَ لنا تعليلًا لترابُطِ هذه الأفكارِ المشتَّتةِ عند الإنسانِ، فما الذي يَجعلُ الإنسانَ قادرًا على أن يَربِطَ بينَ فكرتَيْن أو أكثرَ؟ يُجيبُ «هيوم» بأنَّ ربطَ الأفكارِ بعضِها ببعضٍ لا يُمكِنُ أن يكونَ نتيجةَ «صُدفةٍ»، بل هناك عَلاقاتٌ خاصَّةٌ تقومُ بدَوْرِ الرَّبطِ، أو المقارنةِ، أو –إنْ شِئتَ–: التداعِي بينَ الأفكارِ، وهذه العَلاقاتُ يُسمِّيها «هيوم»: «العَلاقاتِ الفلسفيَّةَ» ، وقد ميَّزَ منها أنواعًا سبعةً: التشابهَ، الهُويَّةَ، التَّجاورَ في الزمانِ والمكانِ، العَلاقاتِ العديدةَ، درجاتِ الكَيْفِ، التضادَّ، العِلِّيَّةَ[1].

(١) حكمة الغرب، لراسل: ١٣٧.

وأهمُّ هذه العَلاقاتِ -على الإطلاقِ- عَلاقةُ العِلِّيَّةِ؛ لأنَّها أوسعُ هذه العَلاقاتِ انتشارًا ؛ إذْ كلُّ ما يحدُثُ بينَ الأشياءِ، إنما يُفَسَّرُ طِبقًا لهذه العَلاقةِ ووَفْقًا لنظامِها.

٣ - ونَطرحُ هنا التساؤلَ نَفْسَه الذي طرَحْناه مِن قَبْلُ، وهو: ما المسوِّغُ الذي تَستمِدُّ منه عَلاقةُ العِلِّيَّةِ شرعيتَها؟ بعبارةٍ ثانيةٍ: إذا كان مِن المُحَتَّمِ عند هيوم أنْ تكونَ كُلُّ فِكرةٍ في الذِّهنِ مُنبثِقةً عن انطباعٍ حسيٍّ، فأيُّ انطباعٍ قذَفَ بفِكرةِ العِلِّيَّةِ في أذهانِنا؟

يُجيبُ «هيوم»: «بأنَّ فِكرةَ العِلَّةِ والمعْلولِ لا تَعني مُجرَّدَ تجاوُرِ الظاهرتَيْنِ مكانًا أو زمانًا، إذ كثيرًا ما تتجاوَرُ ظاهرتان زمانًا ومكانًا ولا نُدرِكُ أنَّ بينهما عَلاقَةَ العِلَّةِ والمعلولِ، وإنَّما تعْنِي الضرورةَ والحتميَّةَ، ولمَّا كان العَقلُ لا يستطيعُ أنْ يُنشِئَ فِكرةً جديدةً، وإنَّما تتولَّدُ الأفكارُ دائمًا عنِ الانطباعاتِ، فلا بُدَّ أن نُفتِّشَ عن الانطباعِ الذي نشأتْ عنه فِكرةُ الضَّرورةِ»(١).

وإذًا يعترِفُ «هيوم» بأنَّ في ذِهْنِ الإنسانِ فِكرةً عنِ العِلِّيَّةِ، بمعنَى ضرورةِ الارتباطِ بين شيئَيْن، ومِن ثَمَّ راحَ يحاوِلُ

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، للصدر: ٩٩.

البحثَ عن مصدرٍ لهذه الفِكْرةِ، وليس أمامَ الفيلسوفِ إلَّا مصدرانِ لا ثالثَ لَهما هما: العقلُ أو التَّجْرِبةُ الحِسِّيَّةُ.

وإذا كان هيوم قد أكَّدَ على استحالةِ أنْ تنشأَ في العقلِ فِكرةٌ لا نستمِدُّها مِنَ الآثارِ الحِسِّيَّةِ، ونفَى نفيًا جازِمًا أن تكونَ في العقلِ أفكارٌ فطريَّةٌ قَبْليَّةٌ لا ترتبِطُ بالآثارِ الحِسِّيَّةِ، فإنَّ عَلاقَةَ العِلِّيَّةِ -كما يؤكِّدُ هيوم- لا يمكِنُ أن تكونَ فكرةً عقليَّةً، ولا يمكِنُ استنباطُها - كما يقولُ العقليُّون- مِن قضايا بديهيةٍ ، مثلَ: مبدإِ «عدمِ التناقضِ»، وبالتالي يُصبِحُ تفسيرُ «العِلِّيَّةِ» تفسيرًا عقليًّا ، أمرًا لا معنَى له، وهذا يَعني أنَّ هيوم لا يُفَسِّرُ فِكرةَ الضرورةِ الموجودةِ في أذهانِ الناسِ بأنَّها فِكرةٌ عقليَّةٌ، أو فِكرةٌ فطريَّةٌ؛ لأنَّ فلسفَتَه لا تعترِفُ بأفكارٍ مِن هذا القبيلِ، وإذا كان الأمْرُ كذلك فهل العِلِّيَّةُ فِكرةٌ تجريبيَّةٌ تَستندُ إلى انطباعٍ أو أثرٍ حسيٍّ؟

يقولُ «هيوم» : إنَّنا لو رجَعْنا إلى الآثارِ الحِسِّيَّةِ فإنَّنا لا نجِدُ من بينِها أثرًا حسيًّا واحِدًا يُمكِنُ أنْ يكونَ مَنْشأً لفِكرةِ العِلِّيَّةِ، ولو دقَّقْنا النظرَ في نظامِ الآثارِ الحسيَّةِ، لوجَدْنا أنَّ هذه الآثارَ لا يربطُ بينَها أيُّ رابطٍ حسيٍّ؛ فليسَ على مسرحِ الأحداثِ إلَّا جزئياتٌ متناثرةٌ، وليس على مسرحِ الأحداثِ أثرٌ حسيٌّ واحِدٌ

هو رابطةٌ ضروريَّةٌ بينَ جُزئيَّتَيْن أو بين شيئَيْن، وإذًا فما الذي لفَت العقلَ البشريَّ إلى هذه الفِكرةِ الغريبةِ التي تُسيطِرُ عليه ليلَ نهارَ، وتَفرِضُ نفسَها عليه كُلَّما دخَل في عَلاقةٍ مع حوادثِ الحياةِ وتجارِبها؟

هنا يعثُرُ «هيوم» على فِكرةِ «العادةِ» ليَحُلَّ بها هذا الإشكالَ؛ فالحوادثُ -فيما يرَى «هيوم»- تحدُثُ على نهجِ التتابُعِ، بمعنًى أن حادِثةً ما تتبَعُ حادِثةً أُخرَى، وثانيةً تتبَعُ ثالثةً، وهكذا، والتتابُعُ لا يَعني -أبدًا- السببيَّةَ أو العِلِّيَّةَ أو الارتباطَ الضروريَّ بينَ الحادِثتَيْن، ونحن مهما دقَّقْنا النظرَ في أمْرِ العَلاقةِ بينَ حادثتَيْن، فإنَّنا لا نستطيعُ أن نَستنبِطَ مِن تتابُعِهما أيَّ مَعنًى للعِلِّيَّةِ، أو أيَّ ضرورةٍ في أن يكونَ هذا ناشِئًا مِن ذاك أو مُتضمَّنًا فيه، «إنَّ كُرةَ البلياردو لا تكادُ تَلْمَسُ الكُرةَ الأُخرَى حتَّى تَبدأَ هذه في الحركةِ، فكيف انبعَثَتِ الحركةُ مِنَ الكُرةِ الأُولَى في الكُرةِ الثانيةِ؟ إنَّه ليس في حركةِ الأُولَى ما يَستدعي الحركةَ في الثانيةِ، إنَّ كُلَّ ما يَراهُ الإنسانُ بحواسِّه مِن هذه الحادثةِ إحساسانِ مُتعاقِبانِ: كُرةٌ أُولَى تتحرَّكُ، ثمّ كُرةٌ ثانيةٌ تتحرَّكُ، ولم تقدِّمْ له الحواسُّ عَلاقةً بين الحركتَيْن»[(١)].

(١) قصة الفلسفة الحديثة: ١٥٧/١، وانظر أيضا: تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٧٥.

وإذا كان «التتابُعُ» في حَدِّ ذاتِه لا يُنْشِئُ فِكرةَ «العِلِّيَّةِ»، فإنَّ تَكرارَ التَّتابُعِ وتَعدُّدَ الأمثلةِ يُثيرُ في الذِّهنِ انطباعاتٍ حِسِّيَّةً مُتماثِلَةً ومُتعدِّدةً. فلو شاهَدنا -مثلًا- «أ» و «ب» مُقترنَينِ مراتٍ عديدةً، فإنَّ كُلَّ مرَّةٍ تَتتابَعُ فيها هاتانِ الظاهرتانِ، تتركُ فينا انطباعًا حِسِّيًّا بهذا الاقترانِ، وصحيحٌ أنَّ هذه الانطباعاتِ المتعدِّدَةَ لا يَصْلُحُ كُلُّ انطباعٍ فيها -على حِدَةٍ- لأنْ يُنْشِئَ في الذِّهنِ فِكْرةَ العِلِّيَّةِ، غيرَ أنَّ الذِّهْنَ يكتسِبُ معَ التَّكرارِ المستمِرِّ انطباعًا ما، هذا الانطِباعُ هو: استعدادُه أو تعوُّدُه أو تَهيُّؤُه لأنْ نتوقَّعَ «ب» بعدَ حُدوثِ «أ»، وإذًا فليستِ «العِلِّيَّةُ» حقيقةً موضوعيَّةً قائمةً بين الأشياءِ، وليست مَبدأً عقليًّا مُسْتكِنًّا في عَقلِ الإنسانِ، إنَّما هي شيءٌ في الذِّهنِ تَخلُقُه العادَةُ خَلْقًا، أو هي عادةٌ ذهنيَّةٌ يخلَعُها الذِّهنُ على الموضوعاتِ الخارجيَّةِ ويتعامَلُ على أساسِها مع الأشياءِ.

يقولُ «هيوم»: «إنَّها العادةُ وحدَها هي التي أدَّتْ بالإنسانِ إلى استخلاصِ هذه النتيجةِ، إذْ تَوَهَّمَ أنَّه ما دامتْ هاتانِ الحقيقتانِ قد ارتبطَتا في الماضِي فلا بُدَّ أن ترتبِطا كذلك في التَّجارِبِ المقبِلَةِ، وإنَّ فِكْرةَ السببيَّةِ ذاتيَّةٌ مَحضةٌ، وهي خُدْعَةٌ مِنَ الخيالِ الذي يميلُ إلى فَرْضِ رابِطةٍ بينَ الأشياءِ

والحوادِثِ، ليس لها وُجودٌ إلَّا في العقلِ الّذي يُدْرِكُها»[١].

ويقولُ «برتراند رسل Bertrand Russell» (ت. ١٩٧٠م) : «إنَّ مِنَ الواضِحِ قَطعًا أنَّ ضرورةَ الارتباطِ بينَ العِلَّةِ والمعلُولِ – كما يُطالِبُ بها العقليُّونَ- لا يُمكِنُ أن تُستخلَصَ مِن نظريَّةِ المعرفةِ عندَ «هيوم»، ذلك لأنَّنا مهما صادَفنا مِن تجمُّعاتٍ دائمةٍ ومنتظمةٍ؛ لن نستطيعَ أن نقولَ في أيَّةِ مرحلةٍ: إنَّ انطباعَ الضرورةِ قد أُضيفَ إلى تعاقُباتِ الانطباعاتِ، وهكذا يستحيلُ قيامُ فِكرةٍ عن الضرورةِ، ولكن لمَّا كان بعضُ الناسِ عقليِّين وميَّالِين إلى الرَّأيِ المخالِفِ، فلا بُدَّ أن تكونَ هناك آليَّةٌ نفسيَّةٌ معيَّنةٌ هي التي تُضلِّلُهم، وهنا بالضبطِ يأتي دَوْرُ العاداتِ الذِّهنيَّةِ، فالتجربةُ تعوِّدُنا على أن نرَى النتائجَ تترتَّبُ على أسبابِها العديدةِ بحيث ننقادُ -في نهايةِ المطافِ- إلى الاعتقادِ بأنَّ الأمرَ لا بُدَّ أن يكونَ كذلك، ولكنَّ هذه الخُطوةَ الأخيرةَ هي التي يستحيلُ تبريرُها إذا ما قَبِلنا مَذهبَ هيوم التجريبيّ»[٢].

وهكذا يتلخَّصُ رأيُ «هيوم» في أنَّ مبدأَ «العِلِّيَّةِ» ليس

(١) قصة الفلسفة الحديثة: ١/١٥٨.

(٢) حكمة الغرب، لرسل: ١٣٩.

حقيقةً موضوعيَّةً مثلما يقولُ الفلاسفةُ العقليون، وإنَّما هو مجرَّدُ خُدْعةٍ خياليَّةٍ لا يجِدُ التحليلُ الفلسفيُّ مسوِّغًا لها ، لا على المستوى الحسيِّ ولا على المستوَى العقليِّ.

مُناقشةُ العقليِّينَ لرأيِ «هيوم»:

تتركَّزُ مناقشةُ أصحابِ الاتجاهِ العقليِّ لمذهبِ «هيوم» في موضوعِ «السببيَّةِ» حولَ المحاوِرِ الآتيةِ:

أوَّلًا: مناقشةُ مذهبِه التجريبيِّ في إنكارِ البَدَهِيَّاتِ العقليَّةِ، وذلك بإثباتِ المذهبِ العقليِّ الذي يُؤمِنُ بالضَّروراتِ العقليَّةِ، وبالمعارِفِ الفطريَّةِ التي تَستغني بذاتِها عن البَرهَنَةِ وعنِ الاستدلالِ، والتي تنبني عليها سائرُ الأفكارِ والمعلوماتِ الثانويةِ الأُخرَى. ومبدأُ العِلِّيَّةِ – في هذا الاتجاهِ – من المبادئِ الفطريَّةِ الواضحةِ بذاتِها، أو هو مبدأٌ عقليٌّ يقينيٌّ مُستنبَطٌ مِن قضايا بَدَهِيَّةِ الصِّدْقِ. ويطولُ بِنا المقامُ لو اسْترسَلنا في تصويرِ مُحاولةِ أصحابِ الاتِّجاهِ العقليِّ إثباتَ «المعارِفِ العقليَّةِ القَبْلِيَّةِ» انطلاقًا من تحليلٍ فلسفيٍّ دقيقٍ لطبيعةِ قَضايا العِلْمِ الطبيعيِّ والرياضيِّ والمَنطِقيِّ[١]، ولكن

(١) انظر: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٤٨٠ وما بعدها.

نَكتفِي بما سجَّلوه على «هيوم» مِن خلْطٍ بينَ مَفهومِ العِلِّيَّةِ وبينَ تطبيقاتِه، فلقد أكَّد «هيوم» أنَّ مبدأَ العليَّةِ ليس مبدأً قَبْليًّا أوَّليًّا مُستقِلًّا عن الخِبرةِ الحِسيَّةِ، والدليلُ على ذلك -فيما يَراه- أنَّ «آدمَ» «على افتراضِ كمالِ قُدْراتِه العقليَّة، ما كان ليستَدِلَّ مِن سُيولَةِ الماءِ وشفافيتِه أنَّه يختَنِقُ به لو غَرِقَ فيه، أو يستدَّلَ مِنَ الضَّوءِ والدِّفْءِ اللَّذَيْن يَنبعثانِ مِنَ النارِ أنَّه يحترِقُ لو وَثَبَ فيها»[1].

غيرَ أنَّ الأستاذ باقِرَ الصَّدرِ يرُدُّ احتجاجَ «هيوم» هذا بالتفرقةِ بينَ أمرَيْن: مَبدإِ «العِلِّيَّةِ» مِن جانبٍ، وعَلاقاتِ «العِلِّيَّةِ» القائمةِ بينَ الأشياءِ مِن جانبٍ آخَرَ، ومَبدأُ العِلِّيَّةِ لا يَعْني أكثرَ مِن أنَّ «كُلَّ حادِثةٍ لها سببٌ» ولا يذهبُ إلى أبعدَ مِن ذلك خُطوةً واحِدةً. أمَّا عَلاقاتُ «العِلِّيَّةِ» فهي مِثلُ أنْ نقولَ: إنَّ الحرارةَ سببُ التمدُّدِ في المعادِنِ، أو إنَّ الأكلَ سببُ الشِّبَعِ عندَ الحيوانِ، أو إنَّ السقوطَ في النارِ سببُ الموتِ... إلى آخر هذه التطبيقاتِ الجزئيَّةِ التي لا تُحصَى عددًا. والمذهبُ العقليُّ حين يقرِّرُ أنَّ مبدأَ «العِلِّيَّةِ» مبدأٌ قَبلِيٌّ فِطْريٌّ، إنَّما يعني إدراكَ العقلِ -وبصورةٍ قَبْليَّةٍ- لمُطلَقِ العِلِّيَّةِ، ولا يَعني أبدًا إدراكَ العَلاقاتِ

(١) ديفد هيُوم، لزكي نجيب محمود: ٧٠، وانظر محمد باقر الصّدر في المصدر السابق.

المتعدِّدةِ بين الأسبابِ والمسبَّباتِ بصورةٍ قَبْليَّةٍ عندَ الإنسانِ: «فالفلاسفةُ الأرسطيون العقليون يَرَوْنَ أنَّ معرفةَ الإنسانِ بأنَّ لتَمَدُّدِ الحديدِ سببًا، أو لتبخُّرِ الماءِ سببًا، هي معرفةٌ عقليَّةٌ بطبيعتِها، وليست مُستمَدَّةً مِنَ الحِسِّ والتَّجْرِبَةِ، وأمَّا معرِفةُ الإنسانِ بأنَّ سببَ التمدُّدِ في الحديدِ هو: «الحرارةُ»، وأنَّ درجةً مُعيَّنةً مِنَ الحرارةِ سببٌ للتبخُّرِ فليست معرفةً عقليَّةً، ولا يُحاوِلُ هؤلاءِ الأرسطيُّونَ أنَّ يَصبِغوا عليها طابَعًا عقليًّا قَبْلِيًّا، بل هي مُستمدَّةٌ مِنَ الخِبرةِ والتجْرِبَةِ»[1].

ثانيًا: إذا كان تعليلُ انبثاقِ «العادةِ» في الذِّهْنِ هو: التتابُعُ المتكرِّرُ بينَ الظاهِرتَيْن، فيَلزمُ إذنْ -بِناءً على هذا التَّعليلِ- أن يُلاحِظَ العَقلُ سِلسلةً طويلةً مِن هذا التتابُعِ قبلَ أن يقَعَ على فِكرةِ «العِلِّيَّةِ» التي هي مُجرَّدُ عادةٍ ذهنيَّةٍ عند «هيوم»، وإذا كان الأمْرُ كذلك فكيف يُفَسِّرُ «هيوم» وقوعَ العالِمِ الطبيعيِّ على معنَى «العِلِّيَّةِ» بين ظاهرتَيْن مِن مُجرَّدِ مِثالٍ واحِدٍ يُجْريه في مَعملِه، وبحيثُ لا يزدادُ اعتقادُه في هذا المفهومِ عمَّا كان عليه أوَّلًا، ومهما تكرَّرت أمثلتُه واختباراتُه؟!

ثالثًا: نتساءلَ عنِ العِلِّيَّةِ بمعناها عند «هيوم»، أي: باعتبارِها

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، للصدر: ١٠٢.

عَلاقةً ذهنيَّةً صِرْفَةً، فهل هذه العَلاقةُ الذهنيَّةُ ضروريَّةٌ أو هي مُجرَّدُ اقترانٍ وتتابُعٍ؟ إن قُلنا: إنَّها عَلاقَةٌ ضروريَّةٌ «فقد ثبَت مبدأُ العِلِّيَّةِ، واعترَفْنا ضِمْنًا بقيامِ عَلاقَةٍ غيرِ تجريبيَّةٍ بين فِكرتَيْن، وهي عَلاقةُ الضرورةِ، فإنَّ الضرورةَ سواءٌ أكانت بينَ فكرتَيْن أَمْ بينَ واقِعَين مَوضوعَيْنِ، لا يُمكِن إثباتُها بالتَّجْرِبَةِ الحِسِّيَّةِ. وإن كانتِ العَلاقَةُ مُجرَّدَ مُقارَنةٍ، فلَم يتحقَّقْ لـ«دافيد هيوم» ما أرادَ مِن تفسيرِ عنصرِ الضَّرورةِ في قانونِ العِلَّةِ والمَعْلولِ»[١].

رابعًا: يَحكُمُ العقلُ أحيانًا بعَلاقةِ «عِلِّيَّةٍ» ضروريَّةٍ بينَ حادثَتَيْن مُقترنتَيْن معًا، لا تتابُعَ بينَهما، مِثلَ العَلاقَةِ بينَ حركةِ اليدِ وحركةِ القَلَمِ في أثناءِ الكِتابةِ، فلو كان التتابُعُ بينَ الظاهرتَيْن هو المناطَ الوحيدَ لتفسيرِ فِكرةِ «العِلِّيَّةِ»، فكيف أدركَ العقلُ عَلاقَةَ «العِلِّيَّةِ» الضروريَّةِ بينَ الظاهرتَيْن في هذا المثالِ؟!

خامسًا: يُلاحِظُ العَقلُ تتابُعًا واطِّرادًا مُستمِرًّا بينَ ظاهرتَيْن، ومع ذلك لا يستشْعِرُ بينَهما أدنَى ترابُطٍ عِلِّيٍّ أو سببِيٍّ على الإطلاقِ، وذلك مثلُ تعاقُبِ اللَّيلِ والنهارِ، فعلى أيِّ أساسٍ حَكَمَ العقلُ بالعِلِّيَّةِ في تعاقُبِ ظاهرتَيْن كالحرارةِ وغَليانِ

(١) م. ن: ٨٢.

الماءِ، ولم يحكُمْ بنفسِ العَلاقَةِ مع التعاقُبِ والتداعي بينَ اللَّيلِ والنهارِ[١]؟! أليست هذه التفرقةُ دليلًا على أن قانونَ «العِلِّيَّةِ» لا يمكِنُ أن يُفَسَّرَ بفِكرةِ «التداعي»، وبالتالي يتحَتَّمُ علينا أن نبحثَ عن تعليلٍ لقانونِ العِلِّيَّةِ داخِلَ العقلِ ذاتِه؟!

صِلَةُ إنكارِ العِلِّيَّةِ بالإلحادِ في فلسفةِ «هيوم»:

إذا كان «هيوم» قد نفَى نفيًا حاسِمًا مَفهومَ «العِلِّيَّةِ» كحقيقةٍ موضوعيَّةٍ قائمةٍ بينَ الأشياءِ، فإنَّ البُعدَ المنطقيَّ لهذا النفي الحتميِّ هو: «الإلحادُ» أو «التشكيكُ» في إمكانِ الاستدلالِ على وجودِ اللَّهِ، فما دامَتْ حقيقةُ العِلَّةِ والمعلولِ ليست أكثرَ مِن مُلاحظَةِ ظاهرةٍ، ثم مُلاحظَةِ ظاهرةٍ أُخرَى تتلُوها دونَ أن يستنبطَ العقلُ دَلالةً مِن الثانيةِ على الأُولَى- وبعبارةٍ مُختصرةٍ : دونَ أن يُدرِكَ العَقلُ بينهما ارتباطًا حتميًّا- فمعنَى ذلك : مهما رجَعْتُ البصرَ في هذا الكَوْنِ، ومهما قدَّرْتُ أنَّه ظاهرةٌ مُصَمَّمةٌ على نِظامٍ غايةٍ في الدِّقَّةِ والإحكامِ والإتقانِ، فليس في عَقلي مُبرِّرٌ واحِدٌ ينقُلُه مِن دَلالةِ هذا الأثرِ إلى الدلالة على المُؤَثِّرِ، وإنني إذا أردتُ أن أعرِفَ صانِعَ هذا العالَمِ فليس أمامي -فيما يقولُه: «هيوم»- إلَّا أن أُشاهِدَ العِلَّةَ وأُشاهِدَ

(١) فلسفتنا، للصدر: ٨٠.

المعلولَ، أي: أُشاهِد العالَمَ ثمّ أُشاهِد صانِعَه الذي صَنَعَه؛ فقد عَرَفْتُ صانِعَ ساعَتِي في هذا الكَوْنِ بمشاهدةِ الساعةِ ومشاهدةِ صانِعِها الذي صنعَها، وإذا كان هذا هو السبيلَ أيضًا في معرفةِ العَلاقةِ بين الأشياءِ المصنوعةِ، وبينَ علَّتِها التي صنعَتها، فليكُنْ هو نفسَ السبيلِ أيضًا في معرفةِ العَلاقةِ بين الكونِ وبين عِلَّتِه التي صنَعتْه، يقولُ «هيوم» في كتابِه «محاورات في الدِّينِ الطَّبِيعيّ»: «إنَّنا لا نعلَمُ عنِ العِلَّةِ شيئًا إلَّا أنَّها الحادِثةُ السابقةُ التي نشاهِدُها قبلَ حُدوثِ معلولِها، وإذًا فلا بُدَّ مِن مُشاهدةِ الحادثتَيْن معًا: السَّابقةِ واللَّاحقةِ على السَّواءِ، إنَّنا نستدِلُّ مِن وجودِ الساعةِ على وجودِ صانِعِها؛ لأنَّنا رأينا الساعةَ والصانِعَ كليهما، وإذًا فوجودُ الكونِ لا يقومُ دليلًا على وجودِ صانعِه إلَّا إذا رأينا الصانِعَ والمصنوعَ جميعًا»[1].

ويذكُرُ مؤرِّخُو فلسفةِ «هيوم» أنَّ «توماس ريد Thomas Reid» (ت. ١٧٩٦م) عارَضَه «بأنَّ في الطبيعةِ علاماتٍ كثيرةً تدُلُّ على أنَّه يسيرُ وَفْقَ خُطَّةٍ مُعَيَّنَةٍ، ووجودُ خُطَّةٍ

(١) نقلًا عن: قصة الفلسفة الحديثة: ١٦١/١. والكتاب مطبوعٌ بالعربية، ترجمه وقدَّمَ له وعَلَّق عليه: محمد فتحي الشنيطي، ضمن سلسلة: نفائس الفلسفة الغربية، التي كان يديرها: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة: ١٩٥٦م، غير أننا لم نجد هذا النص في المطبوع.

يقتضِي وجودَ سببٍ عاقِلٍ. فأجابَه «هيوم» بأنَّه إذا كان لا بُدَّ لنا مِنَ البحثِ عن عِلَّةٍ لكُلِّ شيْءٍ، لوَجَبَ إذًا أنْ نَبحثَ عن عِلَّةٍ للإلهِ نفْسِه»[1].

هذا هو اعتراضُ «هيوم» على الاستدلالِ على وجودِ اللَّهِ تعالى: بما يُسمَّى بـ «دليلِ النِّظامِ» أو «دليلِ الاختراعِ».

ونلاحِظُ على الاعتراضِ أمْرَيْنِ:

الأمْرُ الأوَّلُ:

أنَّ «هيوم» يَعقِدُ مقارنةً واضحةً بين الأشياءِ المصنوعةِ وبينَ الكَوْنِ الطبيعيِّ، ثمَّ يستنبِطُ مِن هذه المقارَنةِ تشابُهًا خاطِئًا بينَ الحُكْمِ على أنَّ للساعةِ صانعًا والحُكْمِ على أنَّ للكَوْنِ صانعًا.

وإذا أرَدْنا أنْ نوضِّحَ فِكرةَ «هيوم» هذه قلنا: إنَّه لاحَظَ أنَّه – ونحن بصدَدِ مُشاهدةِ المصنوعاتِ البشريَّةِ مُشاهَدةً مُتكرِّرةً– أنَّنا نحْكُمُ بأنَّ هذه المصنوعاتِ لا يُمكِنُ أن تَظهرَ للوجودِ إلَّا إذا كان لها صانِعٌ، أو بالتعبيرِ الفلسفيِّ: عِلَّةٌ مُوجِدَةٌ، ونحن نحْكُمُ بهذا حينَ نَرَى البيتَ، وحينَ نرَى السفِينةَ، وحين نرَى

(١) م. ن.

السَّاعةَ، وما إلى ذلك مِنَ المصنوعاتِ البشريَّةِ التي تَزخَرُ بِها حياةُ الإنسانِ، ثمّ لمَّا رُحْنا نُفكِّرُ في الكَونِ الطبيعيِّ قلنا: إنَّ له عِلَّةً مُوجِدةً ، قياسًا على المصنوعاتِ البشريَّةِ التي استقرَّ في أذهانِنا أنَّها لا تَحْدُثُ هكذا مِن غيرِ عِلَّةٍ.

وكأنَّ «هيوم» يُريدُ أن يُؤكِّدَ على أنَّ مَكْمَنَ الخطإِ هو في الاستدلالِ، وفي عمليةِ «المقايَسةِ»، أو التشابهِ بين المصنوعاتِ البشريَّةِ والكائناتِ الطبيعيَّةِ، فهذه المقايَسةُ – فيما يَرَى «هيوم» – خاطِئةٌ؛ لأنَّه لا تَشابُهَ بين المصنوعِ البشريِّ والكَوْنِ الطبيعيِّ بوجهٍ مِن الوجوهِ، فالمصنوعُ البشريُّ رأيتُه مِرارًا وتَكرارًا يحدُثُ أمامَ ناظِرَيَّ، ورأيتُ له عِلَّةً مُفكِّرةً وسببًا مُدَبِّرًا ومِن هنا أدركتُ أنَّه لا يحدُثُ إلَّا كذلك.أمَّا الكَوْنُ الطبيعيُّ فإنَّه لم يتكرَّر حُدوثُه أمامِي لأَعْرِفَ هل يَحْدُثُ مع عِلَّةٍ ومع سببٍ أوْ لَا، وبالتالي فما الذي يُدْرِيني – إذًا– أنَّ لهذا الكونِ عِلَّةً مَوْجُودةً؟!

وبِناءً على هذا التحليلِ اسْتنبَطَ «هيوم» أنَّ تَعْدِيَةَ الحُكْمِ مِن ميدانٍ جرَّبنا فيه المصنوعاتِ البشريَّةَ مِرارًا فألفيناها تُوجَدُ بعِلَّةٍ وسببٍ، إلى ميدانٍ لم يَتكرَّرْ فيه حدوثُ الكَوْنِ الطبيعيِّ، وبالتالي لم نُجَرِّبْه. هذه التَّعْدِيَةُ فيما يَرَى «هُيوم» ليس لها ما يُسَوِّغها.

وهكذا يحاولُ «هيوم» أنْ يَقْضِيَ على قيمةِ هذا الاستدلالِ بافتعالِ مُقايَسةٍ بين أمرَيْن متبايِنَيْن: أحدُهما مصنوعٌ مُجرَّبٌ، والآخرُ طبيعيٌّ غيرُ مُجَرَّبٍ، فكيف ينسحِبُ حُكْمُ أحدِهما على الآخَرِ؟

نقطةُ الخَطَإِ –المقصودِ أو اللَّامقصود– في تحليلِ «هيوم» ، هي في هذه المُقايَسَةِ المُصْطَنَعَةِ اصطناعًا بين مُقدِّمَتَي الدَّليلِ، فليس صحيحًا أنَّ دليلَ النِّظامِ برُمَّتِه مَبنيٌّ على الحِسِّ وعلى المُشاهَدةِ، وليس صحيحًا –أيضًا– أنَّ العقلَ حين ينتقِلُ مِن معنَى النِّظامِ إلى ضرورةِ العِلَّةِ المُنَظِّمَةِ، فإنَّ كُلَّ ما لدَيه مِن مُسوِّغاتٍ هو قياسُ هذا المعنَى على ظاهرةٍ تكَرَّرتْ مُشاهَدَتُها مِن قَبلُ.

ولتوضيحِ هذه «المُغالطَةِ» التي اعتمدَ عليها «هيوم» في تحليلِ الدَّليلِ ، والاتِّجاهِ به وِجْهَةً خاصَّةً، نقولُ: إنَّ دليلَ النِّظامِ يتأَسَّسُ على مُقدِّمتَيْن:

١ – مُقدِّمَةٍ صُغرَى فَحْواها: أنَّ هذا الكَوْنَ مُنَظَّمٌ .

٢ – مُقَدِّمَةٍ كُبرَى فَحْواها –أيضًا– أنَّ النِّظامَ السَّائِدَ في هذا الكَوْنِ أَثَرٌ لِعِلَّةٍ عالِمةٍ مُدَبِّرَةٍ.

وليس مِن شَكٍّ في أنَّ المقدِّمَةَ الصُّغرَى تعتمِدُ اعتمادًا كُلِّيًّا على الحِسِّ وعلى المُشاهَدَةِ، فالذي يكشِفُ عن مظاهِرِ النِّظامِ والإحكامِ والتناسُقِ والترابُطِ في الكَوْنِ هو التَّجارِبُ العِلْميَّةُ والاختراعاتُ التي تَتِمُّ في حَقلِ العِلْمِ الطبيعيِّ المحسوسِ، لكنْ يجِبُ أنْ نعلَمَ أنَّ مَهَمَّةَ المُشاهَدةِ والتَّجارِبِ المَحسوسَةِ تنتهِي عند إثباتِ المُقدِّمةِ الصُّغرَى فقط لا تتجاوزُها إلى ما بعدَ ذلك، أي: تَقِفُ كُلُّ هذه الآثارِ الحسيَّةِ والشواهِد الماديّة عندَ حُدودِ إثباتِ المحمولِ للموضوعِ في المقدِّمةِ الصُّغرَى القائلةِ: الكَوْنُ مُنَظَّمٌ، وكُلُّ مَقُولَةٍ مِنَ المقولاتِ الحسيَّةِ، وكُلُّ قَضيَّةٍ تجريبيَّةٍ في هذا المجالِ، فإنَّ دَوْرَها لا يتعدَّى دَوْرَ القضيَّةِ الوَسطِ التي يَثْبُتُ المَحمولُ -عن طريقِها- للموضوعِ، وبحيث تكونُ النقطةُ الأخيرةُ لكُلِّ هذه التراكُماتِ العدَدِيَّةِ للقضايا المحسوسةِ، هي إثباتُ النِّظامِ في الكَوْنِ الطبيعيِّ.

أمَّا المقدِّمَةُ الكُبرَى بما تُقرِّرُه مِن أنَّ كُلَّ نِظامٍ مُرَتَّبٍ ومُحْكَمٍ لغايةٍ وهدفٍ، لا بُدَّ له مِن مُنَظِّمٍ عالِمٍ حكيمٍ، فهذه المقدِّمةُ ليست مِنَ الحِسِّ أو المشاهَدةِ في قليلٍ ولا في كثيرٍ، فليست هي قضيَّةً حِسِّيَّةً، وليست مَقِيسَةً على قضيَّةٍ حِسِّيَّةٍ

تجريبيَّةٍ مِن تلك القضايا الجزئيَّةِ التي أثبَتْنا بها المقدِّمةَ الصُّغرَى، وإنَّما هي قضيَّةٌ عقليَّةٌ صِرفةٌ، لا يلاحِظُ العقلُ فيها إلَّا حَدَّيْن اثنَيْن فقط، هما: المَعْلولُ، ثمّ دلالتُه الحتميَّةُ على عِلَّتِه، وكما سبَق أنْ قلنا، فإنَّ العقلَ إذا ما بدأَ يتساءلُ عن نِظامِ الكَوْنِ، فليس أمامَه في تفسيرِ مصدرِه إلَّا أن يقولَ بالصُّدفَةِ أو يقولَ بالعِلِّيَّةِ، ولما كانتِ احتمالاتُ الصُّدفَةِ لدَيه لا تُسوِّغُ حدوثَ جُزءٍ مِن ملايينِ الأجزاءِ في نظامِ الكَوْنِ، فإنَّ القولَ بضرورةِ العِلَّةِ المُوجِدةِ هو القولُ الوحيدُ الذي يتقبَّلُه العَقلُ ويَستسيغُه في مَجالِ المُقايَسةِ والاعتبارِ.

وإذًا فالكُبرَى في دليلِ النِّظامِ مُقدِّمةٌ عقليَّةٌ خالِصةٌ، وهي تعبيرٌ عن قانونِ العِلِّيَّةِ، وحُكْمُ العَقلِ فيها لا يَستَنِدُ إلا إلى مفهومِ النِّظامِ.

ومِن هنا تتَّضِحُ نقطةُ الخطإِ التي حاولَ فيها «هيوم» أنْ يجعلَ فيها المقدِّمةَ الكُبرَى مِن قَبيلِ المقدِّمةِ الصُّغرَى، وأنْ يَقيسَها عليها، وأنْ يُفسِّرَ الحُكْمَ العقليَّ فيها بأنَّه قياسٌ زائفٌ على أحكامِ الحواسِّ في الجزئياتِ المُشاهَدةِ.

ونستطيعُ أن نقولَ: إنَّ «هيوم» لم يَشَأْ أن يتوقَّفَ عندَ طبيعةِ الفَرْقِ بينَ القضايا المحسوسةِ الّتي تُثْبِتُ «النِّظامَ»

وتُبَرْهِنُ عليه، وبينَ القضيَّةِ العقليَّةِ التي تَصْعَدُ مِن مُلاحظةِ النِّظامِ رأسًا إلى مُلاحظةِ المُنَظِّمِ، والنِّظامُ هنا -في المقدِّمةِ الكُبرَى- غيرُ مُعتبرٍ بما هو مفهومٌ أدَّتْ إليه مُلاحظاتٌ حسيَّةٌ، بل هو مُعتبرٌ بما هو مفهومٌ يَدُلُّ على عِلَّتِه، ويُشيرُ إلى سَبَبِه، وهذا الاعتبارُ لا يَتمارَى مُتمارٍ في أنَّه مِن وادٍ غير وادِ المحسوساتِ أو المشاهَداتِ أو المُجَرَّباتِ(١).

إنَّ هذا النَّقدَ الذي وجَّهَهُ «هيوم» على احتياجِ الكَوْنِ إلى مُوجِدٍ، أمْرٌ لا مَفَرَّ له منه بعدَ أن ألغَى مِن حُسبانِه مفهومَ «العِلِّيَّةِ» كحقيقةٍ موضوعيَّةٍ، انظُر إليه وهو لا يَرتَضِي أن تكونَ دَلالةُ السَّاعةِ على صانعِها دَلالةً مِن طَرفٍ واحِدٍ فقط هو دلالةُ المعلولِ على عِلَّتِه، بل راحَ يُفَرِّغُ هذه الدَّلالةَ مِن مُحتواها الحقيقيِّ، ويعودُ بها إلى مُشاهَدةِ السَّاعةِ ومُشاهدةِ صانعِ السَّاعةِ، أي: مُشاهَدةِ الحادثتَيْن كِلْتَيْهِما، ومعنَى هذا أنَّه لو قُدِّرَ لإنسانٍ أن يَرَى ساعةً بشكلٍ مُطَّرِدٍ دُونَ أن يَرَى صانِعَها، فإنَّه لا يُدرِكُ مِن ذلك ضرورةَ أن يكونَ لهذه الساعةِ سببٌ أو عِلَّةٌ، وهذا هو عينُ ما قالَه «هيوم» عن «آدمَ»، ولكنْ بمُغالطةٍ أُخرَى خلَطَ فيها بينَ مبدإِ العِلِّيَّةِ وبينَ تطبيقاتِه الجزئيَّةِ.

(١) اللَّه خالق الكون، لجعفر هادي: ٢٤٧ وما بعدها .

الأمرُ الثاني:

يَعترِضُ «هيوم» على قانونِ العِلِّيَّةِ في إثباتِه عِلَّةً أُولَى غيرَ مَعْلولَةٍ بأنَّ هذا المبدأَ إمَّا أن يَكونَ مَبدأً عقليًّا شامِلًا لكُلِّ الموجوداتِ، وبالتالي فمِنَ المُحَتَّمِ أنْ أسألَ -بدَوْرِي- عنِ العِلَّةِ التي خَلَقَتْ صانِعَ هذا الكَوْنِ باعتبارِه «مَوْجودًا» مِنَ الموجوداتِ، وإمَّا أنْ أقبلَ تخصِيصَ هذا المبدإِ بمَوجودٍ دُونَ آخَرَ، وهذا يعني أنَّه ليسَ مبدأً عقليًّا مُطَّرِدًا.

وكلامُ «هيوم» هنا هو مِن قَبيلِ إلقاءِ القَوْلِ على عَواهِنِه في مسألةٍ مِن أَدَقِّ المسائلِ الفلسفيَّةِ وأجدرِها بالجِدِّيَّةِ في البحثِ والتحليلِ، والباحثُ الملتزمُ يَحارُ كثيرًا في تفسيرِ جُرْأَةِ العُقولِ الكبيرةِ على السُّخريَةِ من قضايا ذاتِ شأنٍ خطيرٍ فرضَتْ نفسَها على الفِكْرِ الإنسانيِّ منذُ أنْ كان للإنسانِ فِكْرٌ يعِي ويتدبَّرُ، ولا تزالُ تفرِضُ نفسَها -وبالقَدْرِ نفسِه مِنَ القُوَّةِ والوضوحِ- على اهتماماتِ العقلِ البشريِّ وتوجُّهاتِه، سواءٌ في ذلك مَن يُؤْمِنُ بهذه القضايا ومَن يُنكِرُها ويَجحَدُها.

والفيلسوفُ الشهيرُ: «برتراند رسل» واحِدٌ مِن هؤلاءِ السَّاخِرين في بُرهانِ العِلَّةِ الأُولَى على وجودِ اللَّهِ تعالى، ولَمْ تكنْ

سُخريتُه هذه -فيما يَبدُو- نِتاجَ بَحثٍ عقليٍّ يتناسبُ مع مستوَى المُشكلةِ وأهميتِها، وإنَّما ساقَ سُخريتَه هذه في غَمْرةِ حديثِه عن تطوُّرِ حياتِه الفكريَّةِ وكأنَّها فُكاهةٌ مِمَّا يَتندَّرُ به كِبارُ الفلاسفَةِ والأُدباءِ، يقولُ «رسل»: «... ظَلِلْتُ على عقيدتي في وجودِ اللَّهِ حتى أتممتُ عامي الثامِنَ عَشَرَ، وعندئذٍ قرأتُ في الترجمةِ الذاتيَّةِ التي كتبَها «مل»[١] عن حياتِه، هذه العِبارةَ: «لقد علَّمَني أبِي أنَّ سؤالي: مَن خَلَقَني؟ ليس بذِي جوابٍ، لأنه يُثيرُ على الفورِ سؤالًا آخرَ: ومَن خَلَق اللَّهَ؟ وفي اللَّحظةِ التي قرأتُ فيها تلك العِبارةَ، استقرَّ منِّي الرَّأيُ على أنَّ بُرهانَ «العِلَّةِ الأُولَى» على وجودِ اللَّهِ، برهانٌ باطِلٌ»[٢].

وسواءٌ أكانَ رفضُ «مل» و «هيوم» و «رسل» لبرهانِ العِلَّةِ الأُولَى رفضًا مُتَأَسِّسًا لديهم على محاولاتٍ عقليَّةٍ وفلسفيَّةٍ انتهتْ بهم إلى هذا الإنكارِ الصريحِ، أمْ كان رفضًا لازِمًا لمقولاتٍ أساسيَّةٍ في مذهبِهم التجريبيِّ المادِّيِّ - فإنَّ الفلسفةَ العقليَّةَ -على الطَّرَفِ المقابِلِ- ترَى في هذا الإنكارِ مُغالطةً لا

(١) هو: جون ستيوارت مل John Stuart Mill، فيلسوف واقتصادي بريطاني (ت. ١٨٠٦).

(٢) برتراند رسل، لزكي نجيب محمود: ١٦.

تُخْطِئُها العَينُ، ونَستطيعُ أنْ نُلَخِّصَ موقِفَ «الفلسفةِ العقليَّةِ» مِن هذا الاعتراضِ في أمرَيْن:

الأمرُ الأوَّلُ:

تُخَصِّصُ الفلسفةُ الإلهيَّةُ للإجابةِ على هذا الاعتراضِ مبحثًا مُستقِلًّا يُسمَّى بمبحثِ «استحالةِ التَّسَلْسُلِ في العِلَلِ والمعلولاتِ إلى غيرِ النِّهايةِ»، وهو مبحثٌ مُبَرْهَنٌ عليه ببراهينَ عديدَةٍ، ولا يَهُمُّنا هنا أن نستعرِضَ قضيَّةَ استحالةِ التَّسلسُلِ، واستحالةِ تراقِي العِلَلِ والمعلولاتِ إلى ما لا نِهايةَ، والبراهينَ العديدةَ التي زَخَرَتْ بها مؤلفاتُ الفلاسفةِ الإلهيِّين -على وَجْهِ الخُصوصِ- في هذا الصَّددِ، ولكن يجِبُ أن نَلْفِتَ النَّظرَ إلى أنَّ مبدأَ العِلِّيَّةِ إذا كان مبدأً عقليًّا؛ فإنَّ استحالةَ التَّسَلْسُلِ مبدأٌ عقليٌّ كذلك.

واستحالةُ التَّسَلْسُلِ هي الجزءُ الثاني، أو هي الوجهُ الآخَرُ لمبدإِ العِلِّيَّةِ؛ فإذا كانت قوانينُ العقلِ هي التي قضَتْ بأنْ يكونَ لكُلِّ مَوجودٍ سببٌ مُوجِدٌ، فإنَّ هذه القوانين نفسَها هي التي قَضَتْ بأنْ تتوقَّفَ سِلسلةُ العِلَلِ والمعلولاتِ عندَ مَوجودٍ لا مُوجِدَ له، وعندَ عِلَّةٍ لا عِلَّةَ لها، والعقلُ الصَّريحُ الصحيحُ -فيما تَرَى الفلسفةُ الإلهيَّةُ- لا يستطيعُ أن يتصوَّرَ سِلسلةً مِنَ

الموجوداتِ المترتِّبَةِ في سُلَّم العِلَّةِ والمعلولاتِ تذهبُ في الماضِي إلى غيرِ نهايةٍ، أو يَحكُمَ بجوازِ مِثْلِ هذا التصورِ، لأنَّه تصوُّرٌ يعادِلُ -تمامًا- تصوُّرَ اجتماعِ النَّقيضَيْن وتجويزَه، ومِن هنا كان مبدأُ العِلِّيَّةِ مُنطبِقًا على دائرةٍ مُعيَّنةٍ مِنَ الموجوداتِ هي: دائرةُ الموجوداتِ الممكِنةِ، وداخِلَ هذه الدائرةِ لا تخصيصَ في هذا المبدإِ ولا استثناءَ، وإنَّما هو مبدأٌ عقليٌّ بحْتٌ، له كُلُّ ما للمبادِئِ العقليةِ الأُخرَى مِن خصائصِ الاطِّرادِ والشُّمولِ والعمومِ.

أمَّا الموجودُ الواجِبُ، فإنه نوْعٌ آخَرُ مِنَ الموجوداتِ خارجٌ عن موجوداتِ الدَّائرةِ السابقةِ، وخروجُه مِن حُكمِ هذا المبدإِ لا يَستلزِمُ التخصيصَ ولا الاستثناءَ في تطبيقِ المبدإِ؛ لأنَّه مُنفصِلٌ منذُ البدايةِ عن دائرةِ التطبيقِ، ولأنَّه بصِفاتِه وخصائصِه الذاتيَّةِ غيرُ قابِلٍ لأنْ يكونَ تطبيقًا مِن تطبيقاتِ مبدإِ العِلِّيَّةِ.

فالقولُ بالعِلَّةِ الأُولَى ليس هَدْمًا لمبدإِ العِلِّيَّةِ عن طريقِ التخصيصِ والاستثناءِ، كما يقولُ «هيوم»؛ لأنَّ العِلَّةَ الأُولَى ليست فردًا مِن أفرادِ مفهومِ العِلِّيَّةِ ولا تطبيقًا مِن تطبيقاتِه حتى يُقالَ: إمَّا أن تَخْضعَ العِلَّةُ الأُولَى للمبدإِ ذاتِه فنسألُ عن عِلَّتِها، وإمَّا ألَّا يشمَلَها المبدأُ فلا يكونُ المبدأُ قاعدةً عقليَّةً مُطَّرِدةً.

إنَّ «هيوم» في اعتراضِه هذا قد نظَر إلى نصفِ الحقيقةِ، وترَك نِصفَها الآخَرَ، والحقيقةُ هنا هي: أنَّ كُلَّ مَوجودٍ مُمْكِنٍ مُحتاجٌ لعِلَّةٍ، وأنَّ العِلَلَ والمعلولاتِ لا تتسَلْسَلُ في جانبِ الماضي إلى غيرِ نِهايةٍ، هذه هي الحقيقةُ في بُعْدَيْها المتلازمَيْن تلازُمًا لا ينفصِمُ، والعقلُ هنا لا يجِدُ له مَفَرًّا مِنَ الإيمانِ بمبدإِ العِلِّيَّةِ. وانطلاقًا مِن هذا المبدإِ نفسِه لا يجِدُ العقلُ مَفرًّا -أيضًا- مِنَ الاعتقادِ بعِلَّةٍ أُولَى لا عِلَّةَ لها.

واعتراضُ «هيوم» يتجاهَلُ -كُلِّيًّا- البُعدَ الثانيَ من هذَيْن البُعدَيْن، مع أنَّه نتيجةٌ لازمةٌ -ولا مَفَرَّ منها- عقلًا، إذا ما حلَّلنا مفهومَ العِلِّيَّةِ نفسَه واستخرَجْنا منه أبعادَه المنطقيَّةَ التي يتأدَّى إليها.

الأمرُ الثاني:

ولو افترَضْنا مع «هيوم» أنَّ بُرهانَ العِلَّةِ الأُولَى بُرهانٌ باطِلٌ، فإنَّ مِن حقِّنا أنْ نتساءلَ عن البديلِ.

بعبارةٍ أُخرَى: إذا كان افتراضُ وجودِ «إلهٍ» أزليٍّ خالِقٍ لهذا الكَوْنِ، تترَتَّبُ عليه إشكاليَّةُ السؤالِ عن عِلَّتِه، ثُم إسقاطُ هذه الفِكرةِ مِنَ الاعتبارِ، فإنَّنا بدَوْرِنا لو فَرضْنا -جدَلًا- استبعادَ الإلهِ الأزَليِّ مِن تفسيرِ وجودِ هذا الكَوْنِ، فما البديلُ الّذي ينبغِي أنْ يَحُلَّ محَلَّه ويأخُذَ دَوْرَه في تفسيرِ هذا الكَوْنِ؟

والإجابةُ عندَ مُنكرِي الوجودِ الإلهيِّ هي: المادَّةُ، وواضحٌ أنَّ المادَّةَ عند هؤلاءِ موصوفةٌ -لا محالةَ- بصفةِ الأزليَّةِ؛ لأنَّها لو كانت مُحدَثَةً مِن فاعلٍ خالِقٍ، لكانَ ذلك تناقُضًا صارِخًا مع فِكرَتِهم المحوريَّةِ في إنكارِ الوجودِ الإلهيِّ، والقولُ بمادَّةٍ موجودةٍ أزليَّةٍ يُساوي -تمامًا- القولَ بمَوجودٍ لا عِلَّةَ له؛ لأنَّ المادَّةَ إذا كانت موجودةً مِنَ الأزلِ، فهاهنا موجودٌ مادِّيٌّ أزليٌّ لم يُوجِدْه مُوجِدٌ، والمادِّيون يعترِفون بكُلِّ حَرْفٍ في هذه العِبارةِ السابقةِ ويُؤكِّدون عليه.

وهنا مَعْقِدُ الدَّهْشَةِ والعَجَبِ، لماذا يستلزِمُ القولُ بوجودِ إلهٍ أزليٍّ، إشكاليَّةَ البحثِ عن عِلَّتِه، ولا يستلزمُ القولُ بوجودِ مادَّةٍ أزليَّةٍ إشكاليّةَ البحثِ عن عِلَّةٍ لها؟!

لماذا يرفضُ المادِّيون أزليّةَ الخالِقِ ويرتِّبون عليها إشكالاتٍ عقليّةً، ويرتضون أزليَّةَ المادَّةِ ويدافِعون عنها بضروبٍ مغشوشةٍ مِنَ الحُجَجِ والبراهينِ؟!

لماذا لا تحتاجُ المادَّةُ إلى عِلَّةٍ؟ ويحتاجُ الخالِقُ إلى عِلَّةٍ؟!

ولماذا ينفُضُ الفيلسوفُ يَدَيْه مِن قضيَّةِ الألوهيَّةِ لمجرَّدِ أن يقرأَ عبارةَ: ومَن «خلَق اللَّهَ»، ولا يَمتحِنُ إيمانَه بالمادَّةِ الصَّمَّاءِ؟ بعبارةٍ مُماثلةٍ تقولُ له: «ومَن خَلَقَ المادَّةَ»؟

وكيف كان الخَالِقُ الأزَلِيُّ الذي لا عِلَّةَ له تخصيصًا في مبدإِ «العِلِّيَّةِ» ولم تكن المادَّةُ الأزليَّةُ التي لا عِلَّةَ لها تخصيصًا للمبدإِ نفسِه ؟!

وأيُّ فَرْقٍ منطقيٍّ بين القضيتَيْن؟!

إنَّ للفيلسوفِ الإلهيِّ أنْ يُلْزِمَ الفيلسوفَ المادِّيَّ بكُلِّ مآخذِه على بُرهانِ العِلَّةِ الأُولَى، ويعْكِسَها عليه في قولِه بالمادَّةِ الأزليَّةِ، وهذه حقيقةٌ لا يَفْطِنُ لها كثيرون وهم بصَدَدِ النِّقاشِ بينَ مُنكرِي الأُلوهيَّةِ ومُثبتِيها؛ ذلك أنَّ كُلًّا مِنَ الإلهيِّ والمادِّيِّ يُؤْمِنُ بمَبْدإٍ أزليٍّ لا مُوجِدَ له في تفسيرِ هذا الكَوْنِ.

وهذا هو مَحِلُّ الاتِّفاقِ بينَهما، أمَّا مَحلُّ الخِلافِ فهو: أنَّ الإلهيَّ يعتقِدُ أنَّ هذا المبدأَ موجودٌ عالِمٌ مُريدٌ قادِرٌ، بينما يعتقِدُ المادِّيُّ أنَّ هذا المبدأَ موجودٌ أصَمٌّ، لا يُحِسُّ ولا يَعِي ولا يَعقِلُ.

وهنا يتساءلُ المرءُ بحَقٍّ: إذا كان الاحتمالُ العقليُّ قد انتهَى بِنا إلى أنَّ مبدأَ هذا الكونِ، إمَّا أنْ يكونَ جمادًا مسلوبَ الوَعْيِ والفِكْرِ والتدبيرِ، وإمَّا أن يكون ذاتًا لها عِلْمٌ ولها مَشيئةٌ وإرادةٌ وقُدرةٌ على الفِعلِ والإيجادِ، فأيُّ الاحتمالَيْن أَوْلَى عندَ العقلِ بالقَبولِ؟ هل هو الجمادُ؟!

وإذًا فكيف يُجابُ على الآلافِ مِنَ التساؤلاتِ حَوْلَ أسبابِ مظاهرِ الوعيِ والحركةِ والفِكْرِ في هذا الوجودِ، وإذا كان العقلُ قد فُطِرَ على أنَّ «فاقِدَ الشيءِ لا يُعْطِيه» فإنه -إذا كان عقلًا سَوِيًّا- لا يترَدَّدُ في استبعادِ هذا الاحتمالِ؛ لأنَّه يُثيرُ صعوباتٍ لا يَجِدُ العقلُ لها حُلُولًا أو تسويغاتٍ.

أمَّا الاحتمال الثاني، فإنَّ العقلَ لا يجِدُ معه حَرَجًا من ذلك النوعِ الذي يثيرُه الاحتمالُ الأَوَّلُ، بل مع هذا الاحتمالِ الثاني يطمئِنُّ إلى إجاباتٍ تزولُ معها كُلُّ علاماتِ الاستفهامِ المحيِّرَةِ الّتي كانت تتزاحمُ في الافتراضِ الأَوَّلِ.

إنَّ إنكارَ الخالِقِ العليمِ القديرِ، وإحلالَ مادَّةٍ صمَّاءَ محلَّه، لا تعلَمُ ولا تسمَعُ ولا تُبصِرُ، فوقَ أنَّه لا يَحِلُّ مُشكِلَةَ تفسيرِ الكَوْنِ، فإنه يَزِيدُها تعقيدًا وحَيْرةً وغُموضًا، ولا مناصَ للعقلِ السليمِ إذا ما أنكرَ الإلهَ الخالِقَ أنْ يظلَّ تائِهًا يَدورُ حَوْلَ نفسِه في حَلْقةٍ مُفْرَغةٍ لا يَدْرِي لها بدايةً ولا نِهايةً؛ لأنَّ إنكارَ الأُلوهيَّةِ تَدْليسٌ وتزويرٌ في أصولِ الحقائقِ، وتشويهٌ لفِطْرةِ الإنسانِ، وقلبٌ لموازينِه ومعالِمِه الصحيحةِ.

ضرورةُ الاعتقادِ بمبدإِ العِلِّيَّةِ:

الحقيقةُ التي لا يتجاهَلُها أحدٌ، وإنْ زَعَم أنَّها ليست

كذلك، هي أنَّ مبدأَ العِلِّيَّةِ لا يُمكِنُ إنكارُه لا على المستوَى العمَليِّ، ولا على المستوَى الفِكريِّ، ونكتفِي مِن بيانِ أهميَّةِ هذا المبدإِ ببيانِ عَلاقَتِه الوُثقَى بموضوعِ الاستدلالِ، فهو - فيما يَرَى الفلاسفةُ العقليُّونَ- قُطبُ الرَّحَى في أيَّةِ عمليَّةٍ من عملياتِ الاستدلالِ في مجالِ التفكيرِ الإنسانيِّ؛ لأنَّه -في مجالِ الاستدلالِ- يُصْبحُ السببَ الأَوْحدَ لعِلمِنا بالنتائجِ التي يُتوصَّلُ إليها بالأَدِلَّةِ، وما دامَ الدَّليلُ الصحيحُ هو الذي يحمِلُني على الاعتقادِ بالمدلولِ، فعلى أيِّ أساسٍ نَشَأَ هذا الاعتقادُ بالانتقالِ من صِحَّةِ الدَّليلِ إلى صِحَّةِ المدلُولِ؟

والإجابةُ هُنا هِي: مَبْدأُ العِلِّيَّةِ، إذْ لولاه لما أمكَن لعمليَّةِ الاستدلالِ أن تتأدَّى لأيَّةِ نتيجةٍ على الإطلاقِ؛ ذلك أنَّنا لو افترَضْنا أنَّ مبدأَ العِلِّيَّةِ ليس مبدأً ضروريًّا، وأنَّه لا يُمْكِنُ تجاهُلُه والقفزُ عليه؛ فإنَّ النتيجَةَ التي تترتَّبُ على هذا الافتراضِ هي إمكانُ الانفصامِ بين الدَّليلِ من ناحيَةٍ والمدلولِ من ناحيَةٍ أُخرَى.

ومعنَى ذلك: أنَّ الدَّليلَ قد يكونُ صحيحًا غيرَ أنَّه لا يُنْتِجُ نتيجتَه؛ لأنَّ العِلَّةَ هنا مُنْفصِمَةٌ عنِ المعلولِ وغيرُ مُسْتَلْزِمَةٍ له، وما دامَ احتمالُ الانفصامِ بينَ العِلَّةِ والمعلولِ وارِدًا، فليس في

المقدورِ أنْ يُقامَ دليلٌ على أيَّةِ قضيَّةٍ مِن القضايا، بل تُصبحُ عمليَّةُ الاستدلالِ أمرًا غيرَ ذي موضوعٍ.

وإذًا فمبدأُ العِلِّيَّةِ هو: حَجَرُ الأساسِ في كُلِّ عمليةٍ مِن عملياتِ الاستدلالِ، حتى عندَ مَن يُنكِرُ «العِلِّيَّةَ» ويُقيمُ على إنكارِه الحُجَجَ والبراهينَ، فلولا أنَّ هؤلاءِ المنكرين يعتقدِون ضرورةَ الرَّبطِ الحتميِّ بينَ العِلَّةِ والمعلولِ، لَمَا أصبحَ لاستدلالاتِهم أيَّةُ قيمةٍ على الإطلاقِ؛ لأنَّ مِن حَقِّ الطَّرَفِ الآخَرِ أنْ يفترِضَ أنَّ الدَّليلَ على إنكارِ العِلِّيَّةِ مُنفصِلٌ عنِ المدلولِ وغيرُ مُسْتَلْزِمٍ له، لكنَّ إصرارَ المُنكِرين للعِلِّيَّةِ على الاستدلالِ على الإنكارِ يَستبطِنُ اعترافًا ضمنيًّا بقانونِ العِلِّيَّةِ يتمَثَّلُ في اعتقادِهم بأنَّ الدليلَ الذي يُقيمونَه سببٌ في العِلْمِ ببطلانِ قانونِ العِلِّيَّةِ، وكونُ الدَّليلِ سببًا في العِلمِ بشيءٍ أو في العِلمِ ببُطلانِ شيءٍ، هو بعَينِه مبدأُ العِلِّيَّةِ[١].

وبعدُ:

فهذا هو ما أرَدنا أن ننتَهِيَ إليه مِن خِلالِ دِراستِنا التحليليَّةِ لبعضِ المسائلِ المتعلِّقةِ بمشكلةِ العِلِّيَّةِ، وقد حاوَلنا في هذه

(١) فلسفتنا، للصدر: ٣٨.

الدِّراسةِ أن نُبْرِزَ مَوْقِفَ «الفلسفةِ العقليَّةِ» أو مذهبَ «الفلاسفةِ الإلهيِّين» فيما يتعلَّقُ بمشكِلَةِ العِلِّيَّةِ، وهو المذهبُ الذي نعتقِدُه ونطمئنُّ إلى أصالَتِه ومنطِقيَّتِه في حَلِّ الإشكالاتِ المُعقَّدةِ الّتي عَجَزَ المذْهَبُ الحِسِّيُّ عجزًا واضِحًا في احتوائِها والتَّغلُّبِ عليها.

وفي نهايةِ هذا البحثِ نستطيعُ أن نُؤَكِّدَ على الحقائقِ التاليّةِ:

١ - أنَّ القرآنَ الكريمَ يُؤَكِّدُ مبدأَ العِلِّيَّةِ بكُلِّ أبعادِه، كما يُؤَكِّدُ تأثيرَ الأسبابِ في مُسَبَّباتِها، وبِناءً على ذلك فلا مجالَ لاحتمالِ الصُّدفَةِ في أيَّةِ حادثةٍ مِن حوادثِ الكَوْنِ، سواءٌ أكانَ ذلك على مستوَى الظَّواهِرِ الطبيعيَّةِ، أمْ كان على المستوَى العامِّ للوجودِ، أي الوجودِ المادِّيِّ والوجودِ اللَّامادِّيِّ.

٢ - هذا الموقِفُ القرآنيُّ كان يُشَكِّلُ الخَلفيَّةَ الذِّهنيَّةَ لمفكِّري المسلمِين؛ مِن فلاسفةٍ ومتكلِّمِين وأصوليِّينَ.

٣ - كانت نظرةُ الفلسفةِ العقليَّةِ لمشكلةِ العِلِّيَّةِ -فيما أعتقِدُ- نظرةً منطقيَّةً تخطَّت كُلَّ الصُّعوباتِ الذِّهنيَّةِ المُثارَةِ في هذا الصَّدَدِ، بينما كانت نظرةُ الفلسفةِ التجريبيَّةِ للمشكلةِ ذاتِها نظرةً فيها شيءٌ غيرُ قليلٍ مِنَ التَّعَجُّلِ واللَّامَنطِقيَّةِ في

التفكيرِ، ثُمَّ سُرعةِ الأحكامِ وتضخُّمِ الادِّعاءاتِ.

٤ – هناك عَلاقاتٌ وُثْقَى بينَ نَفْيِ مبدإِ العِلِّيَّةِ نفيًا مُطلَقًا وبينَ «الإلحادِ».

٥– مبدأُ العليةِ وتطبيقاتُه المنطقيةُ على الموجودِ الممكن يستلزمُ بالضرورةِ الانتهاءَ إلى عِلَّةٍ أُولَى لا عِلَّةَ لها، وهذا ما تثبتُه مباحِثُ الممكنِ والواجبِ واستحالةِ الدورِ والتسلسلِ.

٦ – برغمِ كُلِّ الإشكالاتِ التي حاولَ المذْهَبُ التَّجريبيُّ أنْ يُثيرَها ضدَّ «مَبْدإِ العِلِّيَّةِ»، فإنَّ هذا المبدأَ ظَلَّ ضَرورةً لا مَحيصَ عنها حتى عندَ التجريبيِّين أنفُسِهم، وهم قدِ اعتَمدوا على المبدإِ نفسِه في أدِلَّتِهم على إنكارِه، وبحيث يَصِحُّ القولُ بأنَّ نَفيَ مبدإِ العِلِّيَّةِ يستلزِمُ –مَنطِقيًّا– إثباتَ المبدإِ ذاتِه.

الفَصلُ الثَّاني

نَظَرِيَّةُ المقَاصِدِ عِندَ الشَّاطِبيِّ وَمَدَى ارتِبَاطِهَا بِالأُصُولِ الكَلَامِيَّة

نَظَرِيَّةُ المَقَاصِدِ عِنْدَ الشَّاطِبِيِّ وَمَدَى ارْتِبَاطِهَا بِالأُصُولِ الكَلامِيَّةِ[(١)]

مما لا شك فيه أن الإمام أبا إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت. ٧٩٠هـ) تمكَّن من صياغةِ نظريَّةٍ مكتَمِلَةِ الأركانِ في فلسفةِ التشريعِ وحِكمتِه لم يُسبَقْ إليها مِن قَبلُ، ولا يزالُ الباحثونَ حتَّى يومِنا هذا يُولُّونَ وجوهَهم شطرَ الإمامِ الشَّاطِبيِّ كلَّما دَعَتهم دواعي البحثِ في مَقاصدِ الشَّريعةِ؛ إنْ تَأصيلًا أو تَأسيسًا أو تَفريعًا.

وهذه النَّظريَّةُ -بالِغةُ الدِّقَّةِ- تقومُ في أبرزِ مَلامحِها وقَسَماتِها على أَصلَينِ:

الأوَّلُ: قَصدُ الشَّارعِ.

والثَّاني: قَصدُ المُكلَّفِ.

وبعبارةٍ أكثرَ وُضوحًا: القَصدُ من تكليفِ العِبادِ بالشَّريعةِ مِن جانِبَيِ المُكلِّفِ «الشَّارِعِ»، والمُكلَّفِ «العِبادِ».

---

(١) نشر هذا البحث في مجلة «المسلم المعاصر» في العدد الخاص بمقاصد الشريعة، العدد (١٠٣) السنة (٢٦) شوال - محرم: ١٤٢٣هـ/ يناير - مارس: ٢٠٠٢م.

ويَعني القصدُ الأوَّلُ الأغراضَ والأهدافَ التي راعاها الشَّارِعُ مِن وراءِ التَّكليفِ.

أمّا القَصدُ الثَّاني فيعني مَوقِفَ المُكلَّفِ وتَصرُّفاتِه تُجاهَ ما كُلِّفَ به مِن أَقوالٍ وأفعالٍ: قَلبيَّةٍ أو بَدنيَّةٍ، كضرورةِ النِّيَّةِ في الأعمالِ، ومُوافقةِ قَصدِه لقصدِ الشَّارِعِ، وبُطلانِ الأفعالِ التي يَخرجُ فيها قَصدُ المُكلَّفِ عن قَصدِ الشَّارِعِ، حتَّى لو جاءت هيئاتُها وصُوَرُها مُطابِقةً لِما رَسَمتْه الشَّريعةُ لصُوَرِ هذه الأفعالِ وهيئاتِها، إلى مسائلَ وأبحاثٍ أُخرَى فَصَّلَها الشَّاطِبِيُّ تحتَ عُنوانِ «مَقاصدِ المُكلَّفِ»، وشَغَلتْ ثُلُثَ الجزءِ الثَّاني مِن كتابِه العظيمِ «المُوافقاتِ»[1].

وفيما يَتعلَّقُ بالأصلِ الأوَّلِ الذي هو قصدُ الشَّارِعِ؛ فإنَّ الشَّاطِبيَّ يَبنِيه على قُصُودٍ أربعةٍ، تَترتَّبُ تَرتيبًا تَنازُليًّا حَسَبَ أوَّلِيَّتِها وأولَوِيَّتِها كذلك، وقد وضَعَ على رأسِ هذه القُصودِ - وفي مُقدِّمتِها- القَصدَ إلى: «مَصالحِ العِبادِ في العاجِلِ والآجِلِ معًا»[2].

(١) الموافقات: ٢/٣٢٣ - ٤٠٩ «بتعليق الشيخ عبد اللَّه دراز».

(٢) الموافقات: ٢/ ٦.

تَتلُوه بعدَ ذلك أو تَنبَثِقُ مِنه مقاصِدُ ثلاثةٌ هي:

١- مَقصِدُ «وَضْعِ الشَّريعةِ للإفهامِ»، أي: تيسيرِها للخاصَّةِ والعامَّةِ بحيث تكونُ مَفهومةً ومُستوعَبةً ومُستأنَسةً.

٢- ومَقصِدُ «وَضعِ الشَّريعةِ للتَّكليفِ» بمعنَى: أنْ يكونَ التَّكليفُ بها مَقدورًا عليه ومُطاقًا، لا تَحصُلُ بسببِه مَشقَّةٌ خارِجةٌ عنِ المُعتادِ.

٣- ثمّ مَقصِدُ «وَضعِ الشَّريعةِ للامتِثالِ»، ويدورُ حولَ خُروجِ العبدِ مِن دَواعِي الهَوَى إلى الالتِزامِ بالمنهجِ الإلهيِّ.

ونُلاحِظُ أنَّ المَقصِدَ الأوَّلَ وهو «تَحقيقُ مَصالِحِ العِبادِ» يُشكِّلُ أصلًا ثابتًا تستندُ إليه المَقاصدُ الثَّلاثةُ الأُخرَى مُجتمِعةً؛ لأنَّ الغَرَضَ مِن كلِّ مَقصِدٍ مِن هذه المقاصدِ الثَّلاثةِ لا يَخرُجُ عن كَوْنِه تَحقيقًا لمَصلحةٍ مِن مَصالِحِ العَبدِ، أو وسيلةً إلى تَحقيقِ مَصلَحةٍ مِن مَصالِحِه.

مِن هُنا يَستطيعُ الباحِثُ أنْ يُقرِّرَ -وهو على قدْرٍ غيرِ قَليلٍ مِنَ الثِّقَةِ - أنَّ حَجَرَ الزَّاوِيةِ في بِناءِ نَظريَّةِ المَقاصدِ -عندَ الشَّاطِبيِّ- هو قَصْدُ الشَّارِعِ في تَكليفِ العِبادِ إلى مَصْلَحةٍ تَعودُ عليهم وتُحقِّقُ لهم السَّعادةَ، وأنَّ المَقاصِدَ الأُخرَى -

كما فَطَنَ الشَّيخُ عبدُ اللَّهِ دِراز (ت. ١٩٣٩م)- هي في أَفضلِ حالاتِها أنواعٌ أو فُروعٌ تَستَمِدُّ وجودَها مِن وُجودِ هذا الأَصْلِ الثَّابتِ[١]؛ إذْ لولا مَعنى «تَحقيقِ المَصلحةِ» -دُنيا وأُخرَى- لَما استقامَ لِمَقصِدٍ مِن المَقاصِدِ الثَّلاثةِ الباقيةِ أنْ يَستدَّ على الطَّريقِ المرسومِ له في كتابِ «المُوافقاتِ».

وهذه المسألةُ -أَعني قَصدَ الشَّارِعِ إلى مَصلحةٍ مِن التَّكليفِ- هي ما تُشَكِّلُ -تَحديدًا- مِحْورَ هذا البحثِ المُتواضِعِ، وبحيثُ تُسوِّغ للدَّارِسِ في نِهايةِ المَطافِ بعضَ التَّساؤلاتِ الباحِثةِ عن جوابٍ.

ولعلَّ مِن المُناسِبِ أنْ نَتَّفِقَ منذُ البِدايةِ على تَفرقةٍ بين أَمرَيْنِ، تُسْتَمَدُّ مسوِّغاتُهما المَنطقيَّةُ مِن إجماعِ عُلماءِ الإسلامِ على أحدِ الأمرَيْنِ، واختلافِهم حولَ الأمرِ الآخَرِ.

فأمَّا الأمرُ المُجمَعُ عليه فهو أنَّ تَكاليفَ الشَّريعةِ -في ذاتِها- تُحقِّقُ للعِبادِ مَصالحَ تَترتَّبُ عليها سَعادتُهم في الدُّنيا والآخِرةِ.

وأمَّا الأمرُ المُختلَفُ فيه فهو التَّساؤلُ حولَ هذه المَصالحِ:

(١) راجع تعليقاته على كتاب الموافقات: ٢/ ٥، ١٦٨.

هل هي مَقصودةٌ ومُراعاةٌ مِن قِبَلِ الشَّارِعِ، أو أنَّها لم يَتعلَّقْ بها قَصدٌ وغَرَضٌ أصلًا؟

إنَّ هذا التَّساؤلَ المشرُوعَ يَضَعُ الباحِثَ مُباشرةً قُبالَةَ قضيَّةٍ أُخرَى تُشكِّلُ تَأسيسًا منطقيًّا لا مَفرَّ منه لنظريَّةِ المقاصِدِ، وهي قَضيَّةُ «تَعليلِ أفعالِ اللَّهِ تعالى بالأَغراضِ»، تلك التي تَسبِقُ في التَّحليلِ العَقليِّ قَضيَّةَ المَقاصِدِ، وتَستنِدُ إليها هذه الأَخيرةُ استنادَ الفَرعِ إلى أَصلِه؛ لأنَّ القولَ بالمقاصِدِ يَتضمَّنُ بالضَّرورةِ القَولَ بالتَّعليلِ، وبدونِ التَّعليلِ تَنهارُ نَظريَّةُ المَقاصدِ، أو تُصبِحُ في أَفضلِ أحوالِها نَظريَّةً بغيرِ جُذورٍ، ذلك أنَّ تَحليلَ كلِمةِ «مَقصِدٍ» يَستلزِمُ بالضَّرورةِ قَصدًا يُراعيه الفاعِلُ في فِعْلِه، وهذا هو بعينِه مَعنى التَّعليلِ الذي لا يَنفكُّ عنه مَعنَى «المَقاصِدِ».

وإذا سَلَّمنا بهذه العَلاقةِ التي لا تَنفصِمُ -طَردًا وعكسًا- بين التَّعليلِ والمقاصدِ، لزِمَنا التَّسليمُ بأنَّ الشَّاطِبيَّ وهو يُؤَسِّسُ نَظريَّتَه المَقاصِديَّةَ، كانتْ عَيْناه على قَضيَّةِ «التَّعليلِ»، بحُسْبانِها مُسلَّمةً لا مَفرَّ منها في بِناءِ هذه النَّظريَّةِ، وهذا الأمرُ مِن الوضوحِ بحيثُ لا يَحتاجُ إلى بيانٍ.

ونَظريَّةُ المَقاصدِ لدَى أبي إسحاقَ الشَّاطِبيِّ برغمِ إحكامِها وإتقانِها غيرِ المَسبوقِ، فإنَّ اتِّساقَها المَنطقيَّ مع الأُسُسِ الكلاميَّةِ

لقَضيَّةِ التَّعليلِ، يَبعثُ على الاعتقادِ بأنَّ تَساؤلاتٍ عِدَّةً لا تَزالُ بحاجةٍ إلى جَوابٍ مُقنِعٍ:

ما هو المذهبُ الكَلامِيُّ الذي انطلقَ مِنه الشَّاطِبيُّ في تَقعيدِ نَظريَّتِه وتَأصيلِها بهذا العُمقِ والإحكامِ والتَّفرُّدِ؟

هل كانَ الشَّاطِبيُّ مُتَمذهِبًا بالاعتزالِ، ومِن ثَمَّ كانَ مَشروعًا له أنْ يَذهبَ في نَظريَّةِ التَّعليلِ إلى أبعدِ آمادِها، وإلى حدِّ إثباتِ «مَقاصِدَ» للشَّارِعِ يَتغيَّاها في أفعالِه وأَحكامِه؟

أو كان أَشعريًّا نافيًا للتَّعليلِ؟ وإذًا فكيف استقامَ له القولُ بهذه النَّظريَّةِ؟

أو أنَّه شاءَ لنظريَّتِه أنْ تَقومَ في فراغٍ لا يُعوِّلُ فيه على أصلٍ كلاميٍّ أو التزامٍ مذهبيٍّ؟

وهل استطاعَ الإمامُ أنْ يُحافِظَ على هذه القطيعةِ بينَ النَّظريَّةِ وأُصولِها الكلامِيَّةِ؟!

أسئلةٌ تُثيرُها قِراءةُ الصَّفحاتِ الأُوَلِ في قِسمِ المَقاصِدِ مِن كتابِ «الموافقاتِ» وتَستمدُّ شَرعيَّتَها مِن الحَقيقةِ الأُصوليَّةِ التي تُقرِّرُ ارتباطَ عالِمِ أُصولِ الفِقهِ بمذهبِه الكَلامِيِّ أشدَّ الارتباطِ وأَوثقَه، وأنَّ ما يقولُه هناك في «عِلمِ الكَلامِ» حاكِمٌ

على ما يقولُه هنا في «أُصولِ الفِقهِ» وقاضٍ عليه في اختيارِ هذا المَنْحى أو ذاك؛ لكَيلا يَضطرِبَ السِّياقُ المَنطقيُّ بينَ الأصلِ والفرعِ، فيذهبَ الإطارُ العَقَديُّ في وادٍ، والمَضمونُ الأُصوليُّ في وادٍ آخَرَ.

وهذا علاءُ الدِّينِ السَّمَرقَندِيُّ الحنَفِيُّ (ت. ٥٣٩هـ) يقولُ في «ميزانِ الأُصولِ»: «إنَّ عِلمَ أُصولِ الفِقهِ والأحكامِ فَرعٌ لأُصولِ الكلامِ، والفرعُ ما تفرَّعَ مِن أصلِه، وما لم يتفرَّعْ منه فليس مِن نسلِه، فكان مِن الضرورةِ أنْ يَقعَ التصنيفُ فِي هذا البابِ على اعتقادِ مُصَنِّفِ الكِتابِ»[1].

---

(١) ١/٩٧، ونَقَله عنه الشيخ محمد مصطفي شلبي (ت. ١٩٩٨م) في كتابه: « تعليل الأحكام » : ٩٥، وأضاف إليه نصوصًا لكثيرٍ من أئمَّة الأصول تؤكِّدُ ما ذهبَ إليه «علاء الدِّين الحنفي» من ارتباط الكلام في الأصول بالمذهب الكَلامِيِّ ارتباطًا عُضويًّا «م.ن: ٩٦»، وأنه لا يمكن الكلام في «العِلَّة» في حَقلِ الأصول إلَّا بعد تحرير محلِّ النِّزاعِ في مسألةِ التّعليلِ عند المتكلِّمينَ، كما أشار الأستاذ أحمد الرِّيسوني - في كتابه « نظريّة المقاصد » : ١٦٩- إلى أهميَّة التعليل القُصوَى بالنِّسبة لنظريّة المقاصد، حتى إنه جعلَها الأساس لهذه النظريّة، وإن كان في موضع آخَر «صفحة: ١٨٥» يرى أن البحث الكَلامِي في قضية التعليل لا أهمية له، ولا يعدو كونه جَدَلًا عديم الجدوَى، مع أن تأصيل قضية التعليل تأصيلٌ كَلاميٌّ لا أصوليٌّ.

وانطلاقًا مِن هذا الذي يُقرِّرُه أئمةُ الأُصولِ، لا يكونُ البحثُ عن الخَلفيَّةِ المذهبيَّةِ لعالِمِ الأُصولِ في مسألةِ التعليلِ -ومِن باب أَوْلَى: مسألةِ المقاصِدِ- بحثًا عن جَدَليَّاتٍ كلامِيَّةٍ لإزجاءِ وقتِ الفَراغِ، أو لاجترارِ معارِكَ كلاميَّةٍ ابْتُلِيَ بها المسلمون قديمًا، وهي الآنَ في ذِمَّةِ التَّاريخِ، بل هو بحثٌ في قلبِ الاتِّساقِ المَذهبيِّ -أو إنْ شِئتَ: المَنطقيِّ- للنَّسيجِ الدَّاخلي لنظريَّةِ المَقاصِدِ؛ إذ على قَدْرِ اتِّساقِ النظريَّةِ مع مُنطلَقاتِها المِيتافيزيقيَّةِ يَتبَدَّى فيها جانبُ الأصالةِ والإبداعِ.

وإذا كانَتْ قَضيَّةُ التَّعليلِ بهذه الأهميَّةِ في صياغةِ نَظريَّةِ المَقاصِدِ؛ فإنَّه يَحسُنُ أنْ نَعرِضَ -في إيجازٍ غيرِ مُخِلٍّ- لقضيَّةِ «تَعليلِ أفعالِ اللَّهِ تَعالى» عندَ أئمةِ عِلمِ الكلامِ، لنَعرِفَ أين تَقِفُ نَظريَّةُ المَقاصِدِ، وهل لها أصلٌ كَلامِيٌّ تَستنِدُ إليه؟ أو أنَّها نظريَّةٌ أُصوليَّةٌ بَحتةٌ ؟!

التَّعليلُ والحُسْنُ والقُبْحُ:

نظريَّةُ التَّعليلِ وما نَشأَ حولَها مِن وِجهاتِ نَظرٍ مُتباينةٍ، لا تُمكِنُ دِراستُها بمعزلٍ عن قَضيَّةِ الحُسْنِ والقُبْحِ، تلك التي يَرتبطُ بها التَّعليلُ وجُودًا وعَدَمًا، ويَتوقَّفُ القولُ فيها رَفضًا

وقَبولًا على تَحريرِ القولِ في تفسيرِ الفعلِ الحَسَنِ والفِعلِ القَبيحِ، أو مَصدَرِ الحُسْنِ والقُبْحِ في الأفعالِ.

ومِنَ المعروفِ -الذي لا نُطوِّلُ به البَحثَ- أنَّ مُفكِّري المسلمينَ قدِ انقسَموا في هذا الصَّددِ إلى مَدرستَيْنِ مُتقابِلتَيْنِ:

- مدرسةِ القائلينَ بالتَّعليلِ، وهم المُعتزِلةُ.
- ومَدرسةِ النَّافِينَ للتَّعليلِ، وهم الأشاعرةُ.

١ - القائلونَ بالتَّعليلِ:

وتُمثِّلُهُم فِرقةُ المُعتزلةِ التي نَحفظُ عنها القولَ بالحُسْنِ والقُبْحِ العقليَّيْنِ، وهي مقولةٌ تَبدو سَهلةَ المَأخذِ في ظاهرِها، لكنَّنا لَو رُحنا نُحلِّلُ المُحتوَى الفَلسفيَّ لهذه المَقولةِ، فسوف تَنفتحُ أمامَنا آفاقٌ وأبعادٌ مِنَ الأنظارِ الدَّقيقةِ في فلسفةِ الأخلاقِ والفلسفةِ الإلهيَّةِ، لا قِبَلَ لهذه الورقةِ بالإحاطةِ بها أو تَحليلِها تَحليلًا عِلميًّا دَقيقًا.

فمثلًا: لو تَساءَلْنا عن أساسِ الحُسْنِ والقُبحِ في الأفعالِ، فإنَّ الإجابةَ تَختلِفُ -في دائرةِ الاعتزالِ نفسِها- مِن مدرسةِ البَغداديِّينَ إلى مدرسةِ البَصريِّينَ؛ فالمدرسةُ الأُولَى، وعلى رَأسِها أبو القاسمِ عبدُ اللَّهِ بنُ أحمدَ البَلخِيُّ الكَعْبِيُّ (ت. ٣١٩ هـ)

تَرْجِعُ بالحُسْنِ والقُبْحِ، إلى أنَّ الفِعلَ في ذاتِه إمَّا حَسَنٌ، أو قبيحٌ، أو واجِبٌ، وهو ما يُعرَفُ عندَهم بذاتيَّةِ الحُسْنِ والقُبحِ.

ويَعنونَ به: أنَّ الأفعالَ إنَّما تَقبُحُ أو تَحسُنُ لذواتِها وأعيانِها، وأنَّ الفِعلَ الحَسَنَ لا يَنْقلِبُ تحتَ أيِّ ظرفٍ مِنَ الظُّروفِ أو المُلابَساتِ فِعلًا قبيحًا، وكذلك القبيحُ يَلزَمُه حُكْمُ القُبْحِ في جميعِ أَحوالِه، ولا يَنقلِبُ بحالٍ مِنَ الأحوالِ إلى فعلٍ حَسَنٍ، وهذا أَمرٌ مَنطقيٌّ؛ لأنَّ القاعِدةَ العقليَّةَ المُطَّرِدَةَ تُقرِّرُ أنَّ «ما بالذَّاتِ لا يَتخلَّفُ» ، فإذا تَبدَّلَ الأمرُ الذَّاتيُّ فإنَّني لا أَكونُ أمامَ نَفْسِ الفِعلِ في صُورةٍ ثانيةٍ، بل أَكونُ أمامَ فِعلٍ آخَرَ جديدٍ له ذاتيٌّ آخَرُ مُخالِفٌ.

ولو فَرضْنا أنَّ فِعلًا واحِدًا كالضَّررِ مَثلًا، كان مرَّةً حَسَنًا بسببِ ما يَتأدَّى إليه مِن مَنافعَ عظيمةٍ، وكان مرَّةً قبيحًا بسببِ ما تَرتَّبَ عليه مِن ظُلمٍ وأَلَمٍ، دونَ نَفْعٍ أو داعٍ يجعلُه مُستحَقًّا، فإنَّ هذا الفِعلَ ليس -فيما يَرَى البَغداديُّونَ- فِعْلًا واحِدًا حَسُنَ مرَّةً وقَبُحَ أُخرَى بسببِ وَصفٍ خارجيٍّ، لَزِمَهُ مرَّةً وفارَقَه مرَّةً أُخرَى، بل هما فِعلانِ مُتمايِزانِ ذَاتًا وعَيْنًا، وإنِ اشترَكا في وَصْفٍ لازمٍ هو «الضَّررُ».

وقُلْ مِثلَ ذلك في «الكَذِبِ» الذي يَحسُنُ مرَّةً ويَقبُحُ أُخرَى باعتبارٍ واعتبارٍ؛ فإنَّهما صُورتانِ مُتخالِفتانِ بالذَّاتِ، حتَّى وإنْ تَشابَهتا في عُنوانٍ خارجيٍّ واحِدٍ هو عُنوانُ الكَذبِ.

مِن هنا ذَهبَ أبو القاسمِ البَلْخيُّ الكَعبيُّ إلى: «أنَّ الحركةَ التي وقَعتْ قَبيحةً كان لا يَجوزُ أن تَقعَ حَسنةً... [و] أنَّ القبيحَ مِن الحركةِ لا يكونُ مِثْلًا للحَسَنِ منها، وكذلك يَقولُ في كلِّ فِعلَيْنِ، أَحدُهما حَسَنٌ والآخَرُ قَبيحٌ: [إنَّهما يَجِبُ أنْ يَكونا مُختلِفَينِ]»[١].

وما يُقالُ على الحَركةِ يُقالُ -بالتَّفرقةِ نفسِها- على كلِّ عَرَضٍ مِنَ الأعراضِ المُشترِكَةِ في جِنسٍ واحِدٍ.

وبرغمِ أنَّ كثيرًا مِن شيوخِ المُعتزلةِ يَقولونَ بأنَّ اللَّونَينِ المُتشابهَيْنِ كالسَّوادَينِ مثلًا يَجِبُ أنْ يَكونا مُتماثِلَيْنِ، ومِن جِنسٍ واحدٍ؛ فإنَّ البَلخيَّ يَرى أنَّه إذا كان أَحدُ السَّوادَينِ قَبيحًا والآخَرُ حَسَنًا، فإنَّهما لا يَكونانِ مُتماثلَيْنِ، بل هما مُختلفانِ عَيْنًا وذاتًا[٢].

(١) المسائل في الخلاف بين البصريِّين والبغداديِّين، لأبي رشيد النّيسابوريّ: ٢١٠.

(٢) م. ن: ١١٥.

بل إنَّه لَيُخالِفُ البَصريِّينَ في قولِهم: «إنَّ الإرادةَ الواحِدةَ التي وَقعتْ قَبيحةً كانَ يُمكِنُ أنْ تَقعَ حَسنةً لو تَوفَّرَ لها وَجْهٌ مِن وجوهِ الحُسنِ»، فعندَه أنَّ ذلك لا يَجوزُ، ويَقولُ في كلِّ عَرَضٍ مِنَ الأَعراضِ -إرادةً أو غيرَ إرادةٍ-: «إنَّ ما وُجِدَ وكان قَبيحًا، كان لا يَجوزُ أنْ يُوجَدَ فيكونَ حَسنًا»[١].

وكأنِّي بمُعتزلَةِ بَغدادَ يُصنِّفونَ الأفعالَ وما لها مِن إراداتٍ وحَركاتٍ وسائرِ الأعراضِ في قائِمتَينِ مُغلَقتَينِ مِنَ الأَفعالِ الحَسَنةِ والأفعالِ القَبيحَةِ، وبحيث لا تُلامِسُ إحداهُما الأُخرى، وأنَّ الفِعلَ إمَّا أنْ يَندرِجَ في دائرةِ الحُسْنِ أو يَنْدرجَ في دائرةِ القُبْحِ، وأنَّه إذا وَقعَ مُندرِجًا في إحدَى المَجموعتَينِ، فإنَّه لا يَتكرَّرُ وقوعُه في المَجموعةِ الأُخرى في كُلِّ الأحوالِ والمُلابَساتِ والظُّروفِ.

هذه المَدرسةُ الذَّاتيَّةُ قد أَشارَ إليها القاضي عبدُ الجبَّارِ بنُ أحمدَ الهمذاني (ت. ٤١٥هـ)، وأَلمحَ إلى فَلسفتِها في مُناسَباتٍ عِدَّةٍ في كتابِه «المُغني في أبواب التَّوحيدِ» تَوْطِئةً لنَظريَّةٍ أُخرى يَراها أَقْوَمَ طَريقًا وأَهدَى سبيلًا في اكتشافِ أَساسِ التَّحسينِ والتَّقبيحِ.

(١) م. ن.

هذه النَّظريَّةُ الجديدةُ لا تُعَوِّلُ على عَينِ الفِعلِ وذاتِه، بل على وجوهٍ في الأفعالِ مُحسِّنَةٍ أو مُقبِّحةٍ.

وأساسُ هذه النَّظريَّةِ يَنطلِقُ مِن مُقايَسةٍ عَقليَّةٍ بينَ «الوجوهِ» و«الأحوالِ»، فكما أنَّ للأشخاصِ أحوالًا، فكذلك للأفعالِ وجُوهٌ، وإذا كانتِ الأَحوالُ هي مَناطَ التمييزِ بينَ الأشخاصِ في الاتِّصافِ بفعلٍ دونَ فِعلٍ آخَرَ، كأنْ يَتَّصِفَ شَخصٌ بفعلٍ ما بأنَّه قادرٌ عليه، ولا يَتَّصِفَ به آخَرُ إذا كان عاجزًا عنه - فكذلك الوجوهُ في الأفعالِ تَقتضي تَميُّزَ هذا الفِعلِ بحُكمٍ لا يَتميَّزُ به فِعْلٌ آخَرُ عادمٌ لهذا الوَجهِ، وإذًا فهذا الوَجهُ أو ذاك إذا كان في فِعلٍ، أو -بتعبيرٍ أدقَّ- إذا وقعَ عليه الفِعلُ، فإنَّه يُؤَثِّرُ في وَصفِهِ -لا محالةَ- تحسينًا أو تقبيحًا.

وتعني نظريَّةُ الوجوهِ هذه أنَّ صِفَةَ الحُسْنِ أو صِفَةَ القُبْحِ صِفةٌ مُرتبطةٌ بالفِعلِ ذاتِهِ، فلا هي تَعْرِضُ له بسببٍ مِن مُجَرَّدِ حُدوثِ الفِعلِ أو وجودِهِ مِن هذا الفاعِلِ أو ذاك، إذِ الأفعالُ كلُّها تَشترِكُ في مَعنى الوجودِ أو الحدوثِ مِن فاعلٍ، ولا يتميَّزُ فِعلٌ عن فِعلٍ في هذا المعنَى، والأمرُ المشتَرَكُ -كما هو مَعلومٌ- لا يصلُحُ لتفسيرِ الاختلافِ بين المُشترِكاتِ؛ فما به الاتفاقُ غيرُ ما بِه الافتراقُ، كما تقولُ القاعدةُ العَقليَّةُ.

وإذًا فالوجهُ بما هو أمرٌ مُقارِنٌ للفِعلِ ومُختَصٌّ به، هو مَناطُ كَونِ الفِعلِ حَسنًا أو كَونِه قبيحًا، هذا ما يؤكِّدُه القاضي عبدُ الجبَّارِ في قَولِه: «قد بيَّنَّا في أوَّلِ العَدلِ أنَّ هذه الأفعالَ إنَّما تَفترِقُ فيما هي عليه مِنَ الأحكامِ، فيكونُ بعضُها واجِبًا، وبعضُها حَسنًا، وبعضُها قبيحًا؛ لوقوعِها على وجوهٍ تَختصُّ بها، ولولاها لم تكُنْ بأن تَختصَّ بذلك الحُكمِ أَولَى مِن أن لا تَختصَّ به أو تَختصَّ بخِلافِهِ؛ لأنَّه لو لم يَحْصُلْ لها إلَّا الوجودُ والحدوثُ -وقد تَساوتْ أجمعُ في ذلك- لم يكُنْ بعضُها بأن يكونَ واجبًا أَولَى مِن سائرِها»[1].

وغَنِيٌّ عن البيانِ أنَّ الأفعالَ في أنفسِها -حَسَبَ نظريَّةِ الوجوهِ- ليست لها صِفاتٌ ثابِتةٌ مِن الحُسنِ أو القُبحِ، بل هي قابِلةٌ لأن تكونَ حَسنةً أو قبيحةً حَسَبَ الوجهِ الذي تَقَعُ بِه.

ويذهبُ عبدُ الجبَّارِ إلى أبعدَ مِن ذلك؛ حين يُجَوِّزُ توارُدَ الحُسْنِ والقُبْحِ بالتبادُلِ على الفِعلِ الواحِدِ باعتبارٍ واعتبارٍ. وهذا المَلحظُ هو الأداةُ التي يَرُدُّ بها القاضي نظريَّةَ البغداديِّينَ

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل «النظر والمعارف» ١٢/ ٣٤٩ - ٣٥٠، وراجع أيضًا: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار: ٢٣٦ وما بعدها، ولمزيدٍ مِن البيان حول نظريّة الوجوه يراجع: المغني «التعديل والتجوير» ٦/ ٥٧ - ٨٠.

التي تجعلُ مِن مجرَّدِ وُجودِ الفِعلِ فرقًا حاسِمًا في معرفةِ أساسِ التَّحسينِ أو التَّقبيحِ، ولذلك يُجَوِّزُ القاضي عبدُ الجبارِ أن يقعَ الفِعلُ الواحدُ قَبيحًا مرَّةً على وَجهٍ، وعلى خِلافِ ذلكَ مَرَّةً على وجهٍ آخَرَ، ويَضرِبُ لذلك مَثلًا بـ«دخولِ الدَّارِ» فهو مع أنَّه «شيءٌ واحِدٌ، لا يمتنعُ أن يَقْبُحَ مرَّةً، بأن يكونَ لا عن إذنٍ، ويَحسُنَ أُخرى بأن يكونَ عن إذنٍ؛ وكذلك السجدَةُ الواحِدةُ: لا يمتنِعُ أن تَحسُنَ، بأن تكونَ سجدةً للَّهِ تعالى؛ وتَقبُحَ بأن تكونَ سجدةً للشَّيطانِ»[1].

وسواءٌ كانَ الحُسْنُ والقُبْحُ ذاتيَّينِ في الأفعالِ كما يقولُ البغداديُّونَ، أو كانا أَثَرينِ لوجوهٍ تَقَعُ بها الأفعالُ فيما يقولُ البصريُّونَ، فالأمرُ المتَّفَقُ عليه بين هؤلاءِ وهؤلاءِ هو أنَّ العِلمَ بحُسْنِ الفِعلِ أو قُبْحِهِ عِلمٌ ضروريٌّ لا يحتاجُ إلى نَظرٍ أو استدلالٍ؛ فالعِلمُ بأصولِ المقبِّحاتِ والواجباتِ والمُحَسِّنَاتِ -فيما يقولُ عبدُ الجبارِ- ضروريٌّ، وهو مِن جُملةِ كَمالِ العَقلِ[2]؛ لأنَّه لو لم تكُنْ هذه الأصولُ مَعلومةً للإنسانِ بداهةً،

(١) شرح الأصول الخمسة: ٣١٠.

(٢) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار: ٢٣٤؛ هذا ويُحدِّدُ أصحابُ الوجوهِ أُصولًا مُقَبِّحةً للفعلِ، يَذكُرون في مقدِّمتها: الظُّلم والكَذِب والعَبَث =

فإنَّها لا تكونُ مَعلومةً أبدًا، إذِ النَّظرُ والاستدلالُ يَستلزِمُ -سَلفًا- أن يكونَ النَّاظِرُ المُستَدِلُّ كامِلَ العَقلِ، ولا يكونُ كذلك إلَّا إذا كان عالِمًا بالضروريَّاتِ التي مِن ضِمنِها هذه الأصولُ، ولأنَّ مِن كَمالِ العَقلِ -فيما يقولُ عبدُ الجبَّارِ أيضًا- «العِلمَ بأنَّ الظُّلمَ ممَّا نَستحِقُّ بِه الذَّمَّ، ولا يختلِفُ العُقلاءُ في العِلمِ بذلك، كما لا يَختلفُونَ في العِلمِ بالمُدْرَكاتِ، فلا فَرقَ بين مَن يَدَّعِي خِلافَ ما ذكَرْناه في الظُّلمِ والكَذِبِ، وبينَ مَن يدَّعِي ذلك في سائرِ ما يُعلَمُ باضطرارٍ، ومَن بَلَغَ هذا الحَدَّ لم يُمكِنْ في مُكالمتِه إلَّا التنبيهُ على جَحْدِه الضَّروريَّاتِ»[١].

ويَهُمُّنا في هذا النَّصِّ قولُ عبدِ الجبَّارِ: «كما لا يَختلفُونَ في العِلمِ بالمُدْرَكاتِ» فإنَّه كاشِفٌ عن وَجْهِ شَبَهٍ تامٍّ بينَ العِلمِ بحُسْنِ الأفعالِ وقُبْحِها، والعِلمِ بالمُدركاتِ الأُخرى: الحسيَّةِ والعقليَّةِ، في أنَّ كلًّا منهما بَدَهِيٌّ وضروريٌّ، وأنَّ كلًّا منهما

= والمفسَدَة، كما يُحدِّدون أُصولًا مُوجِبةً وأصولًا مُحسِّنَةً، وإن كانوا يَختلِفونَ في أن الحُسْنَ هل يكفي في تَحقُّقِه انتفاء وجوهِ القُبحِ، أو لا بُدَّ مِن حصولِ وَجْه مُحَسِّنٍ؟ انظر في هذه الاختلافات: المحيط بالتكليفِ، للقاضي عبد الجبَّار: ٢٣٩؛ وأيضًا: المغني «التعديلُ والتجويرُ»: ٣١/٦ وما بعدها.

(١) المغني «التعديلُ والتجويرُ»: ٦/ ١٨.

مما لا يَقبلُ نِزاعًا ولا خِلافًا، وأنَّ مَن يُنكِرُ استواءَ «الضَّرورةِ» بينَ هذَينِ الإدراكَينِ، فإنَّ الحوار معه يَجِبُ أن يَقتصِرَ على التَّنبيهِ على جَحْدِ الضَّرُورِيَّاتِ، ولا يَمتدَّ إلى مُحاولةِ إثباتِ هذه الضَّرورةِ في ما يَتعلَّقُ بمَسألةِ الحُسْنِ والقُبْحِ.

على أنَّ هذه الضَّرورةَ -عندَ المعتزلةِ- ليستْ ضرورةً شرعيَّةً، ولا ضرورةً حاجِيَّةً، بل هي ضرورةٌ عقليَّةٌ، وقد يُعَبَّرُ عنها في المنطقِ بالأوَّليَّاتِ، وهي القضايا التي يَحكُمُ فيها العَقلُ بمجرَّدِ تصوُّرِ الطرفَينِ، دُونَ حاجةٍ إلى حدٍّ أوسطَ يكون عِلَّةً في الحُكمِ بالمحمولِ على الموضوعِ، وكأنَّ إدراكَ قُبْحِ القبيحِ وحُسْنِ الحَسَنِ مِن الأُصولِ المقبِّحَةِ والمحسِّنَةِ، مساوٍ لإدراكِ القضيَّةِ التي تقولُ إنَّ الكُلَّ أكبرُ مِن الجُزءِ، بل هي مُعادِلةٌ لها فِعلًا، وتُشبِهُها في أنَّ كلًّا مِن العِلْمَينِ ضروريٌّ لا يختلفُ فيه عقلٌ عن عقلٍ، وبيِّنٌ بذاتِه لا يتفاوتُ فيه إدراكٌ عن إدراكٍ، وثابتٌ لا يُمكِنُ التشكيكُ فيه بحالٍ، ثمّ إنَّ النَّفْسَ تسكُنُ إليه وتَطمئنُّ إلى اعتقادِه[١].

(١) انظر الرسالة العلمية القيِّمة التي كتبها زميلنا الأستاذ قنديل محمد قنديل - رحمه اللَّه تعالى- بعنوان: «أساس التَّحسين والتَّقبيح لدَى الإسلاميِّينَ ومقارَنَتُه بمذهب «كَانْت» » أطروحة للدكتوراه، مكتبة بأصول الدِّين =

وهكذا نستطيعُ أن نُلَخِّصَ فلسفةَ الاعتزالِ في إطارِها العامِّ حولَ قضيَّةِ الحُسْنِ والقُبْحِ في المحاورِ التاليَّةِ:

أوَّلًا: الأفعالُ إمَّا حَسنةٌ بذواتِها أو بوجوهٍ مُحَسِّنَةٍ، وإمَّا قبيحةٌ بذواتِها، أو بوجوهٍ مُقَبِّحَةٍ.

ثانيًا: العِلمُ بالأُصولِ الجامعةِ لصُورِ القُبْحِ وصُورِ الحُسْنِ عِلمٌ ضروريٌّ.

ثالثًا: العِلمُ بهذه الأُصولِ ضرورةٌ عقليَّةٌ، وليست شرعيَّةً ولا حاجِيَّةً.

ونتساءلُ الآنَ: أين تَقعُ مَسألةُ «التَّعليلِ» مِن قضيَّةِ الحُسْنِ والقُبْحِ كما يقولُ بها المعتزلةُ؟

الإجابةُ في اختصارٍ – أرجو ألا يكون مخلًّا –: أنَّ الفعلَ الحَسَنَ والفِعلَ القَبيحَ وحُكمَ العقلِ بذمِّ أحدِهما ومَدحِ الآخَرِ لا يَختلِفُ كلُّ ذلك شاهدًا وغائبًا، أي: إنَّ نفسَ هذا الحُكمِ

= بالقاهرة: ١/٢٢٨، حيث يذكر في هذا الموضع أن ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة ذهبَ في «مِفتاح دار السعادة »: ٢/٧، ٣٩ إلى أن إدراكَ أصولِ التحسينِ والتقبيحِ أَوغَلُ في باب الضّرورةِ وأشدُّ وُضوحًا مِن كثيرٍ من الضروريَّاتِ الأُخرَى، وبحيث لو قدَّرنا إمكانَ الشَّكِّ في الضروريَّات المنطقيَّة، فإنَّ ذلك لا يمكنُ في الأصول الأخلاقيَّة.

كما ينطبِقُ على أفعالِنا فإنَّه يَنطبقُ على أفعالِ اللَّهِ تعالى، فهي موزونةٌ بهذا الميزانِ العقليِّ ذاته، وبحيثُ تَنقسِمُ الأفعالُ بالنِّسبةِ إليهِ تعالى –أيضًا– إلى أفعالٍ مُستحيلةِ الوقوعِ لأنَّها قبيحةٌ عقلًا، وأفعالٍ يجبُ أن يفعلَها لأنَّها حَسنةٌ.

ومَسألةُ التَّعليلِ تَنبثِقُ مِن هذه الزاويةِ –أعني زاويةَ الحُسْنِ والقُبْحِ– لأنَّ الفِعلَ المُعلَّلَ الذي يَقْصِدُ فاعِلُه لغرضٍ حسنٍ مِن ورائِه هو فعلٌ حَسَنٌ، ومِن ثَمَّ وجَبَ أن تكونَ أفعالُ اللَّهِ ذواتِ عِلَلٍ وأغراضٍ، والعكسُ صحيحٌ، أي: إنَّ الفِعلَ الخاليَ عنِ الغَرضِ إنَّما هو ضَربٌ مِن العَبَثِ، وقد مرَّ بنا أنَّ العَبَثَ مِن الأُصولِ المُقبِّحةِ عندَهم[1]، والقُبْحُ مُستحيلٌ عليه تعالى فيستحيلُ أن يخلوَ فِعلُه مِن غَرضٍ.

وهكذا تنشأُ عَلاقةُ لزومٍ مُتبادَلَةٍ بينَ الحُسْنِ والقُبْحِ العَقليَّينِ، والقولِ بالإيجابِ مِن ناحيةٍ، والتَّعليلِ مِن ناحيةٍ

(١) انظر فيما مضى هامش: (٢) ص ١٠٧. هذا ويُحيلُ المعتزلةُ على اللَّه تعالى أفعالًا كثيرةً، مثل: تعذيب أطفال المشركين، وتكليف العِباد بما لا يطيقون، وإظهار المعجزة على يَدِ الكذَّابينَ، كما يُوجِبونَ على اللَّه تعالى أفعالًا كثيرةً ترتبطُ بأصلِ العَدْلِ مثل الإقدار والتمكين، ووجوب الثواب والعِقاب، واللُّطف والأعواض.. وكلُّ هذه الأفعال تَرتبطُ ارتباطًا مباشِرًا بالأصولِ المحسِّنةِ والمقبِّحة للأفعالِ عندهم.

أُخرى، ومَن يُحَسِّنُ أو يُقَبِّحُ عَقلًا يَلزمُه القولُ بالتَّعلِيلِ في أفعالِه تعالى، والعكسُ صحيحٌ كذلكَ، أي: مَن يقولُ بالتَّعليلِ والقَصدِ في الفِعلِ الإلهيِّ يَلزَمُه الاستنادُ إلى أصلِ الحُسْنِ والقُبْحِ العقليَّينِ.

هذه هي وِجهةُ النَّظرِ الاعتزاليَّةُ في قضيَّةِ التَّعلِيلِ نَعرِضُها في خطوطِها العريضَةِ؛ ليتبيَّنَ لنا «اللُّزومُ العقليُّ» بينَ أصلِ التَّقبيحِ والتَّحسينِ بالعَقلِ وما تفرَّعَ عليه مِن القَولِ بالتَّعليلِ.

وقبلَ أن نَعرِضَ لوِجهةِ النَّظرِ المُقابِلَةِ، يحسُنُ أن نَنقُلَ نصًّا للشَّهرستانيِّ يُلَمِّحُ فيه إلى أنَّ قياسَ الغائبِ على الشَّاهِدِ الذي استندَ إليه المعتزلةُ في بِناءِ أَصلِهم في التَّحسينِ والتَّقبيحِ يكادُ يُصِيبُ مَذهبَ الاعتزالِ -برُمَّتِه- في مَقتلٍ، يقولُ: «وليس للمعتزلةِ في ما ذكرُوه مُستنَدٌ عقليٌّ ولا مُستَرْوَحٌ شَرعِيٌّ إلَّا مجرَّدَ اعتبارِ العادةِ في الشَّاهِدِ، وتسميتِها مَعقولًا، ثم اعتبارِ الغائبِ بالشَّاهدِ، وهم في الحقيقةِ مُشَبِّهةٌ في الأفعالِ»[1].

ولعلَّ الشَّهرستانيَّ أرادَ أن يَكشِفَ في هذا النَّصِّ عن تناقُضٍ خفيٍّ بين الأصلَينِ اللَّذَينِ يقومُ عليهما مَذهبُ الاعتزالِ بكلِّ طوائفِه ومدارسِه، وأعني بهما أَصلَيِ التَّوحيدِ والعَدلِ؛

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام: ٤٠٦.

فمِن المعروفِ عنهم أنَّهم في أصلِ التَّوحيدِ يذهَبون في تنزيهِ الأُلوهيَّةِ ونَفيِ التَّشبيهِ إلى درجةِ إنكارِ الصِّفاتِ؛ حَذرًا مِن تعدُّدِ القُدماءِ، حتَّى لو كان التعدُّدُ معنًى أو وصفًا للذَّاتِ الإلهيَّةِ، وكانوا يُجيزُونَ القولَ بأنَّ اللَّهَ «عالِمٌ قادِرٌ حيٌّ بنفسِه لا بعِلمٍ وقدرةٍ وحياةٍ»، ومَن أثبتَ مِنهم الصِّفاتِ، قالَ: «هو عالِمٌ بعِلمٍ هو هو، وهو قادرٌ بقدرةٍ هي هو، وهو حيٌّ بحياةٍ هي هو، وكذلك قال في سمعِه وبصرِه... إلخ»[1].

ومع أنَّ اعتبارَ الشَّاهِدِ يَقضِي بأن يكونَ العالِمُ عالِمًا بعِلمٍ وليس عالِمًا بنفسِهِ، فإنَّ المعتزلةَ ضربُوا بقياسِ الغائبِ على الشَّاهِدِ عُرْضَ الحائطِ في مَسألةِ الصِّفاتِ، لكنَّهم لم يَجِدُوا حَرَجًا في التمسُّكِ به واستلهامِه وهم بصددِ الكلامِ على الأفعالِ، فقاسوا أفعالَ اللَّهِ تعالى على أفعالِ الإنسانِ، وهو تَشْبيهٌ ما في ذلك ريبٌ، إذِ العَقلُ هنا حاكِمٌ على الفِعلِ الإلهيِّ بذاتِ المِعيارِ الذي يَحكُمُ به على الفِعلِ الإنسانيِّ.

ولعلَّ هذا هو «المَغْمزُ» الذي قَصدَه الشَّهرستانيُّ في عِبارتِه اللَّمَّاحةِ: «وهم في الحقيقةِ مُشبِّهَةٌ في الأفعالِ».

(١) مقالات الإسلاميين، للأشعري: ١/ ٤٠٦.

ونَزيدُ على ذلك ما يُمكِنُ أن يُلاحِظَه المُدقِّقُ في عِبارةِ الشَّهرستانيِّ؛ مِن أنَّ البِناءَ العقليَّ في مَذهبِ المعتزلةِ قد اضطربَ اضطرابًا شديدًا بين أَصلَي التَّوحيدِ والعَدلِ، وأنَّ التَّنزيهَ الذي بلغَ الأَوْجَ في أَصلِ التَّوحيدِ سُرعانَ ما هَبطَ إلى شَيءٍ مِنَ التَّشبيهِ في أَصلِ العَدلِ، مِن حيثُ اعتبارُ «الضرورةِ» في الحُسْنِ والقُبْحِ شاهِدًا وغائبًا.

٢- نُفَاةُ التَّعليلِ:

أمَّا المدرسةُ الثانيةُ التي تقِفُ على الطَّرفِ المقابلِ في قضيَّةِ التَّعلِيلِ، فهي مَدرسةُ الأشاعِرةِ. وكما كانت قضيَّةُ الحُسْنِ والقُبْحِ هناك القضيَّةَ الأُمَّ الّتي انشعبَ عنها القَولُ بالتَّعلِيلِ، فكذلك القولُ بنَفيِ التَّعليلِ -هنا- يَنبني على هَدمِ الأساسِ ذاتِه الذي تبنَّاهُ المعتزلةُ في أصلِهم هُناك.

وأمرٌ بَدَهِيٌّ أن يَعمِدَ الأشاعِرةُ إلى تحطيمِ فِكرةِ «الذاتيَّةِ» وفِكرةِ «الوجوهِ» -الاعتزاليَّتَينِ- ليعودوا بالحُسْنِ والقُبْحِ إلى عِلَّةٍ أُخرَى خارجةٍ عن الفِعلِ، يربِطُونَ بها التَّحسِينَ والتَّقبيحَ في الأفعالِ والأحكامِ، وجودًا وعَدَمًا؛ هذه العِلَّةُ هي «الشَّرْعُ» الذي يأمرُ بالفِعلِ فيصيرُ حَسَنًا، أو ينهى عنه فيَصِيرُ قبيحًا.

وبهذا تؤول فلسفةُ الحُسْنِ والقُبْحِ برُمَّتِها -عند الأشاعِرةِ- إلى الشَّريعةِ أمرًا ونهيًا، وبدونِ ورودِ الأمرِ أو النَّهيِ الشرعِيَّينِ لا يُعرَفُ للفِعلِ وجهُ حُسْنٍ ولا وجْهُ قُبْحٍ؛ لأنَّ الأفعالَ - بمعزِلٍ عنِ الشَّرعِ - مستوياتٌ في أنفسِها، فلا هي حَسَنةٌ ولا هي قبيحةٌ، وكما يَقْبَلُ الفعلُ وَصفَ الحُسْنِ إذا أمرَ الشَّرْعُ به، فكذلك يَقْبلُ -بنَفْسِ الدَّرجةِ- وصفَ القُبحِ إذا ورَدَ النَّهيُ عنه[1].

---

(١) لا ينطبق الأصل الأَشعَرِيُّ في شرعيَّة الحُسْن والقُبْح على كلِّ معاني الحُسْن والقُبْح في الأفعال، فمِن هذه المعاني ما يتفق الأشاعرة مع المعتزلة في استقلال العقل بإدراكه حتى ولو لم يَرِدْ شرعٌ، وهو:

أ - الحُسْن والقُبْح بمعنى الكمال والنقص، مثِل العِلم والجهل.

ب - وبمعنى موافقة الغَرَض أو مخالفته، مِثل العدل والظُّلم، فهذان المعنيان للحُسْن والقُبْح لا خلافَ بين الأشاعِرة والمعتزلة في أنَّ العقلَ يَهتدي إليها ويحكُم بهما، سواء ورَد بهما الشَّرْع أو لم يَرِد.

أمّا المعنى المتنازَع فيه بين الفريقين، فهو الفِعلُ الذي يُمدَح فاعِلُه أو يُذمُّ في الدُّنيا، ويُثاب عليه أو يُعاقَب في الآخِرة، ومِثل هذا الفِعل لا يَعرِف العقلُ له -فيما يرَى الأشاعِرةُ- حُسْنًا ولا قُبْحًا إلَّا بطريق الشَّرْعِ، والشَّرْعُ حين يَأمُرُ به أو يَنهَى عنه لا يَكشِفُ فيه عن وَجْهِ حُسْنٍ أو قُبحٍ، بل يُنشئُ فيه وَصفَ الحُسنِ حين يَأمُر به، أو وَصفَ القُبْحِ حين ينهَى عنه.

راجع من المصادر الأشعريَّة: كتاب الإرشاد، للجُويني: ٢٦٥، وغاية المرام، للآمِدي: ٢٢٥، والكامل في اختصار الشامل، لابن الأمير: ٧٣١/٢، وشرح لُمَع الأدِلَّة، لابن التِّلِمْساني: ١٧٢، وشرح المواقف، للشريف الجرجاني: ٨: ١٨٣.

وقد ذَهبَ شيخُ الأشاعِرةِ ورائدُ مذهبِهم: الإمامُ أبو الحَسنِ الأَشعَرِيُّ مَذهبًا مُوغِلًا في تنزيهِ القُدرةِ الإلهيَّةِ عن أيَّةِ شائبةٍ تَقْدَحُ في استقلالِها وتفَرُّدِها في إيجادِ الذَّواتِ بأوصافِها وأحكامِها، فكما أنَّ أعيانَ الحوادثِ لا يَصِحُّ أن تَحْدُثَ بذواتِها أو بسببِ صِفةٍ مِن صِفاتِها، بل لا بُدَّ لها مِن مُحدِثٍ مُوجِدٍ، فكذلك جميعُ أحكامِها وصفاتِها لا يَصِحُّ أن تَحْدُثَ بسببٍ يَرجِعُ إلى ذواتِ الحوادثِ وأعيانِها، أو إلى وَجهٍ مِن وجوهِها، بل لا بُدَّ لها -هي الأُخرَى- مِنَ الحاجةِ إلى مُحْدِثِ الأعيانِ نفسِه.

ومِن هذا المنطقِ، يُؤكِّدُ الأَشعَرِيُّ أنَّ «المعدومَ ليس بشيءٍ ولا عَينٍ ولا ذاتٍ، ولا جوهرٍ ولا عَرَضٍ، ولا سوادٍ ولا بياضٍ، ولا قَبيحٍ ولا حَسَنٍ، وأن جميعَ هذه الأوصافِ تتعلَّقُ بمُحدَثِ العَينِ، كما يتعلَّقُ به وَصفُها بالوجودِ والحدوثِ»[١].

وإذًا فالحُسْنُ والقُبْحُ وصفانِ طارئانِ على الأفعالِ والأحكامِ، لا بسببٍ مِن ذواتِها أو أوصافِها، بل بتأثيرٍ مِن مُحدِثِ الأفعالِ رأسًا.

(١) مُجَرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأَشعَرِي، لابن فُورَك: ٩٤.

والنَّتيجةُ المنطقيَّةُ لهذه النَّظرةِ الجديدةِ، أن يكونَ وصفُنا لبعضِ الأفعالِ بالقُبحِ ولبعضِها الآخَرِ بالحُسْنِ، «إنَّما يُستَحَقُّ ذلك فيها إذا وَقَعتْ تحتَ أمرِ اللَّهِ ونهيِهِ، وكذلكَ يَجري مَجراهُ في وصفِنا له بأنَّه طاعةٌ ومَعصيةٌ... لأجلِ الأمرِ والنَّهيِ»[١].

وقد ظَهرَ الأصلُ الشَّرعِيُّ للتَّحسينِ والتَّقبيحِ -على استحياءٍ- في كتاباتِ الشَّيخِ الأَشعَرِيِّ، لكنَّه ما لَبِثَ أنِ استَعْلَنَ في كتاباتِ التلاميذِ، وذهبوا بِهِ إلى غايةٍ بعيدةٍ مِنَ التَّقعيدِ والتَّقنِينِ، وبخاصَّةٍ إمامِ الحرمينِ الجويني، الّذي حَرَصَ في تآليفِهِ على التَّنبيهِ إلى أنَّ مُناقشةَ المعتزلةِ في مَسائلِ التَّعديلِ والتَّجويرِ، ربَّما تكونُ أقلَّ مَئُونَةً لو أنَّها توجَّهتْ مُباشرةً على أصلِهم في الحُسْنِ والقُبْحِ، فبانهدامِه تَنهدِمُ كلُّ أصولِهم في هذا البابِ، أو -كما يقولُ الجُوَيْنِيُّ-: «لو لَزِمْنا أصلَنا في نَفيِ تقبيحِ العَقلِ وتحسينِه؛ ففي التمسُّكِ به نقضُ جميعِ ما أصَّلوه»[٢].

وقد انتهَى الأشاعِرةُ إلى صِياغَةٍ في التَّحسينِ والتَّقبيحِ لا مكانَ فيها لدَلالةِ العَقلِ -مُستقِلًّا عن الشَّرْعِ- على حُسْنِ

(١) م. ن: ٩٧.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد، للجُويني: ٢٨٦.

شيءٍ أو قُبْحِهِ في أحكامِ «التكاليفِ الشرعيَّةِ»؛ لأنَّ العَقلَ «إنَّما يتلقَّى ذلك مِن مواردِ الشَّرْعِ ومُوجِبِ السمعِ. وأصلُ القولِ في ذلك: أنَّ الشيءَ لا يَحسُنُ لنفسِه وجنسِه وصِفةٍ لازمةٍ له، وكذلك القَولُ فيما يَقْبُحُ، وقد يَحسُنُ في الشَّرْعِ ما يَقْبُحُ مِثلُهُ المساوي له في جُملةِ أحكامِ صِفاتِ النَّفْسِ»[١].

وكما أنكرَ الأشاعِرةُ تقبيحَ العَقلِ وتحسينَه، أنكرُوا كذلك ضرورةَ إدراكِ قُبْحِ القَبِيحِ وحُسْنِ الحَسَنِ، وقالوا بكَسبيَّةِ مَعرفتِهما استنباطًا مِن أحكامِ الشَّرْعِ، فالعِلمُ بالحَسَنِ والقَبِيحِ «مِن أفعالِ المُكلَّفِينَ طريقُه الاكتسابُ والاستدلالُ، لا يُعلَمُ شيءٌ مِن ذلك ضرورةً ولا بديهةً»[٢].

ولعلَّ نصَّ العلَّامَةِ سعدِ الدِّينِ مسعودِ بنِ عمر التفتازانيِّ «ت. ٧٩٢هـ» يُلَخِّصُ فلسفةَ الأشاعِرةِ في هذا الأصلِ تلخيصًا دقيقًا، إذ يقولُ في عِباراتٍ مُوجَزَةٍ: «... فما وردَ الأمرُ به فهو حَسَنٌ، وما ورَدَ النَّهيُ عنه فقَبِيحٌ، مِن غيرِ أن يكونَ للعَقلِ جِهةٌ مُحَسِّنَةٌ أو مُقَبِّحَةٌ في ذاتِه ولا بِحَسَبِ جِهاتِهِ

(١) م. ن: ٢٥٨.

(٢) المجرد، لابن فورك: ١٥.

واعتباراتِه، حتَّى لو أَمَرَ بما نَهَى عنه صارَ حسنًا وبالعَكسِ»[١].

ولقد بَيَّنَّا -مِن قَبلُ- أنَّ «التَّعليلَ» فرعُ تقبيحِ العقلِ وتحسينِه، ونُبَيِّنُ هنا أنَّه بانهِدامِ هذا الأصلِ في فلسفةِ الأشاعِرةِ، أعني تقبيحَ العقلِ وتحسينَه - يَنهدِمُ معه فرعُه وهو التَّعليلُ في أفعالِ اللَّهِ تعالى، فلا مَكانَ -إذًا- للقَولِ بأنَّه يفعلُ كذا وإلَّا قَبُحَ، أو يَجِبُ أن يفعلَ كذا وإلَّا تَرَكَ واجِبًا، بل يُقالُ: إذا فعلَ صارَ فِعلُه حَسَنًا.

وكان الإمامُ الأَشعَرِيُّ شديدَ الإنكارِ على مَن يقولُ: «إنَّ اللَّهَ تعالى فعَلَ كذا لكذا، أو إنَّ اللَّهَ تعالى فَعلَ كذا وأرادَ به لطفَ غيرِه أو صَلاحَه، وذلك لإحالتِه أن يَفعَلَ اللَّهُ تعالى الشيءَ لعِلَّةٍ أو لسَببٍ»[٢]، ولم يَجِدْ بأسًا في أن يَتعامَل مع ظواهرِ الآياتِ الموحِيَةِ بالتَّعليلِ بما يُخْرِجُها عن هذا الظَّاهرِ، مِن مِثلِ قَولِه تعالى: ﴿وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗا﴾ [الزخرف: ٣٢]، وقوله: ﴿وَجَعَلۡنَا بَعۡضَكُمۡ لِبَعۡضٖ فِتۡنَةً﴾ [الفرقان: ٢٠]، فإنَّ ذلك لا يَجري عِنده مَجْرَى التَّعلِيلِ اللازمِ المُتعَيِّنِ، الذي لا يَصِحُّ

(١) شرح المقاصد: ٢/ ١٠٩ - ١١٠.

(٢) المجرد، لابن فورك: ١٢٩.

معه فرضٌ آخَرُ؛ بل يَصِحُّ -فيما يقولُ- أن يَبْسُطَ اللَّهُ الرِّزقَ لكُلِّ عِبادِه، أو يُضَيِّقَهُ عليهم جميعًا، ولا يكونُ ذلك مُمتنِعًا مُستحيلًا في العَقلِ ولا سَفهًا، ولا خِلافَ الحِكمةِ. وإذا كان رَفعُ البَعضِ على البَعضِ -في الآيةِ الكريمةِ- قد جرَى على سَنَنِ الحِكمةِ، فليس ذلك لغرضِ اتِّخاذِ بعضِهم بعضًا سُخْرِيًّا، بل «لو حدثَ على غيرِ ذلك كان حُكْمُه حينئذٍ في الحِكمةِ حُكمَه الآنَ»[1].

فالحِكمةُ في الفِعلِ الإلهيِّ ليست تابعةً لغرضٍ يتحقَّقُ، وتَرتبطُ به الحِكمةُ وجودًا وعَدمًا -إن صحَّ هنا هذا التَّرديدُ- ولا تابعةً لفوائدَ تترتَّبُ وتتعلَّقُ بها، بل الحِكمةُ ليست أمرًا آخَرَ وراءَ عَينِ الفِعلِ الإلهيِّ نفسِه، ولا يتحصَّلُ تفسيرُها بأيِّ معنًى خارجٍ عن فِعلِه تعالى، على أيِّ وجهٍ وقعَ هذا الفعلُ أو حَدَثَ.

ويبلُغُ الأَشعَرِيُّ ذُروةَ إنكارِ التَّعليلِ حين يُجَوِّزُ حدوثَ الأفعالِ مِن اللَّهِ تعالى على خِلافِ الوجوهِ التي حَدثَت عليها، ويكونُ ذلك منه -تعالى- حِكمةً أيضًا وبنفسِ المعنى الأوَّلِ[2].

---

(١) انظر: م.ن: ١٨٣ - ١٣٩.

(٢) انظر: م.ن: ١٤٠ - ١٤١.

بينَ التَّعليلِ والحِكمَةِ:

هذه الأصولُ الأشعَرِيَّةُ تتكرَّرُ في مُؤلَّفاتِهم الكلاميَّةِ بَدءًا مِن كتاباتِ الأشعريِّ، وانتهاءً بمُتونِ المتأخِّرِينَ وشروحِهم وحواشِيهم وتقريراتهم، في صِيغةٍ لا تعرِفُ لِينًا ولا هَوادةً في تقريرِ هذا المبدإِ العَقَديِّ[1]، اللهمَّ إلَّا ما نَجِدُه مِنَ التَّنبيهِ على الفَرقِ بين الحِكمةِ في أفعالِ اللَّهِ، وبين الغَرَضِ أو العِلَّةِ الباعِثةِ على الفِعلِ، وأنَّ الأُولَى وصفٌ ذاتيٌّ للفِعلِ الإلهيِّ، بينما الثانيةُ مُنتَفِيةٌ عنه جملةً وتفصيلًا.

والأشاعِرةُ وإن كانوا يتَّفِقونَ مع المُعَلِّلَةِ في ثُبوتِ الحِكمةِ في أفعالِه تعالى، إلَّا أنَّ مَعناها يَختلِفُ بين الفريقَينِ اختلافًا كثيرًا، فالحِكمةُ عندَ المعتزلةِ غايةٌ وغَرَضٌ وعِلَّةٌ باعِثةٌ على الفِعلِ، وإن كانوا يتحفَّظُونَ بأنَّ الغَرَضَ في أفعالِه تعالى يعودُ على العبدِ لا على اللَّهِ تعالى؛ لتَنَزُّهِه عن الانتفاعِ بالأغراضِ، وهي عند الأشاعِرةِ ليست شيئًا مِن هذه التَّعليلاتِ؛ لأنَّ الفاعلَ لغَرَضٍ -عندهم-

---

(١) انظر على سبيل المثال: أصول الدين، لعبد القاهر البغدادي: ١٥، ونهاية الإقدام، للشهرستاني: ٤٠٠ وما بعدها، وغاية المرام في علم الكلام، للآمدي: ٢٣٣، وشرح المواقف، للشريف الجرجاني: ٨: ٢٠٥، وعمدة أهل التوفيق في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، للسنوسي: ٢٢٨ - ٢٣٠.

مُستكمِلٌ به، ويَلزمُه النقصُ في فِعلِه إن لم يتحقَّقْ، حتَّى مع افتراضِ أنَّ الغَرَضَ عائدٌ على غيرِ الفاعلِ[1]، بل الحِكمةُ معنًى مِن معاني الإحكامِ والإتقانِ ووقوعِ الفِعلِ على وَفْقِ العِلمِ.

فالحكيمُ -فيما يقولُ الشَّهرستانيُّ- هو «مَن كانت أفعالُه مُحْكَمَةً مُتقَنَةً، وإنَّما تكونُ مُحْكَمةً إذا وَقَعَتْ على حَسَبِ

(١) انظر في معنى الأغراض العائدة إلى العبد عند المعتزلة: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار: ٣٠١؛ والإرشاد، للجويني: ٢٨٧ - ٢٨٨، وانظر أيضًا ما كتبه الزميل أ. د. محمد عبد الفضيل القُوصي في أبحاثه الكلامية المتميِّزَة، بعنوان: «هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لحجَّة الإسلام الغزالي» : ٥٩ وما بعدها، وفيما يتعلَّق بانتقادات الأشاعرة لمعنى الاستكمال بالغَرَض في الفِعل الإلهي، راجع: كتاب الأربعين في أصول الدِّين، لفَخر الدِّين الرَّازي: ١: ٣٥٠.

هذا ولا يرتضي ابن تيميَّة -وتلميذه ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة- مذهب المعتزلة في أن الأغراض في أفعاله تعالى تعودُ على العِبَاد، بل تعودُ -في رأيهما- إلى اللَّه أيضًا، وعند ابن تيميّة أن الفعل الخالي من منفعة تعودُ على الفاعل هو في حُكمِ الفعل العبث، مثله مثل الفعل الخالي من قَصْدِ الفاعل. ويَرَى أيضًا أن المعتزلةَ وقفوا بقضية التعليل في منتصف الطريق، وأن العبث الذي فرُّوا منه في قولهم بوجوب التعليل وقعوا فيه حين نفوا رجوع الغرض والفائدة إلى اللَّه تعالى. انظر: منهاج السُّنَّة النَّبويّة، لابن تيميَّة: ٢: ٣١٣، وأيضًا: مجموع فتاوَى شيخ الإسلام ابن تيميَّة: ٨/ ٨٨، وقاعدةٌ مختصرةٌ في الحُسْنِ والقُبْحِ العَقليَّينِ، ضِمن «جامع المسائل» لابن تيميَّة: المجموعة (٧): ٣٧٥ - ٣٩٠، ومفتاح دار السعادة، لابن القَيِّم: ٢/٩٦٥.

عِلْمِه، وإذا حَصَلتْ على حَسَبِ عِلْمِه لم تكنْ جُزافًا ولا وَقَعَتْ باتِّفاقٍ»[1].

والحكيمُ -فيما يقولُ سيفُ الدِّين عليُّ بن أبي عليٍّ الآمِدِيُّ (ت. ٦٣١هـ)- لا يَلزَمُ أن يكونَ لفعلِه غَرَضٌ، ولا يكونُ فعلُه عَبثًا لو خلا عنه؛ لأنَّ العَبَثَ إنَّما يَلزَمُ لو كانتِ الأفعالُ قابلةً للأغراضِ والمصالحِ، أمَا وهي ليست كذلك، فإنَّ الغرضَ غيرُ لازمٍ أصلًا، بل هو غيرُ مُمكنٍ، ويكونُ إطلاقُه -والحالةُ هذه- مِن قبيلِ المجازِ أو التوسُّعِ في القَولِ، مِثلُه في ذلك مِثلُ مَن «يَصِفُ الرِّياحَ في هبوبِها، والمياهَ عندَ خريرِها، والنارَ عند زئيرِها بكونِها عابثةً، إذ لا غرضَ لها ولا غايةَ تَستندُ إليها، ولا يخفَى ما في ذلك مِنَ التَّحجيرِ بوَضعِ ما لا أصلَ له في الوَضعِ»[2].

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني: ٤٠١ - ٤٠٢.

(٢) غاية المرام: ٣٣٢ وتعتمدُ نظرة الآمِدِيّ -في هذه المسألة- على ما يُسمَّى في المنطق بتقابُل المَلَكة والعَدَم، وهو تقابلٌ بين أمرينِ: أحدهما وجودي، والآخَر عَدَمِي، مثل: الحياة والموت، والبَصَر والعَمَى، وهذا التقابُلُ يُشبِه المتضادَّين في أنهما لا يجتمعان في مَحَلٍّ، ويمكن أن يرتفعا -معًا- عن مَحَلٍّ آخَر، فمَثَلًا: يمكن سَلْب العَمَى عن الشخصِ البصير، أو البصر عن الأعمى، لأن الموصوف قابلٌ لهذا الوصف أو لضِدِّه، لكن لا يمكن وَصف الحجَر -مثلًا- بأنه أعمى، لأنه غير قابلٍ لا للبَصَر ولا للعَمَى. وهكذا أفعالُ الله تعالى لا تَقبَلُ الغَرَضَ أصلًا -فيما يحلِّل الآمِدِي- حتى تُوصف بالعَبَثِ =

غيرَ أنَّنا نَجِدُ تطوُّرًا لمعنَى الحِكمَةِ داخلَ المدرسةِ الأشعريَّةِ لدَى إمامٍ بارزٍ مِن أئمَّتِها، هو: الإمامُ أبو حامدٍ الغزاليُّ «ت. ٥٠٥هـ»، الذي يُفهَمُ مِن عباراتِه اقترابُ مَعنى «الحِكمةِ» مِن مَعنَى «الغَرَضِ»، أو مُلامسةُ المفهومَينِ على الأقلِّ، كما يَظهرُ مِن تحليلِه لمعنَى الحِكمةِ في كتابِه الشَّهيرِ: «الاقتصاد في الاعتقادِ»، حيثُ رَجعَ بها إلى معنَيَينِ أساسيَّينِ:

الأولُ: العِلمُ والإحاطةُ بنَظْمِ الأمورِ ومعانِيها الدَّقيقةِ والجليلةِ، «والحُكمُ عليها بأنَّها كيف ينبغي أن تكونَ حتَّى تتِمَّ الغايةُ المطلوبةُ منها».

والثَّاني: «القُدرةُ على إيجادِ التَّرتيبِ والنِّظامِ وإتقانِه وإحكامِه»[١].

ورغمَ أنَّ المعنَى الأوَّلَ الذي يُصَرِّحُ فيه الغزاليُّ بلفظِ «الغايةِ»، يُعَدُّ تطوُّرًا للمَذهبِ الأشعَرِيِّ في اتِّجاه مَذهبِ المُعَلِّلِينَ، فإنَّ الغزاليَّ حَرَصَ على أن تَظلَّ المسافةُ بعيدةً بينَه وبينَهم، وذلك بوَصفِه الأفعالَ الإلهيَّةَ بأنَّها «قاصِدةٌ»

= إذا خَلَت عنه، فلا يصحُّ -والحالةُ هذه- وصفها بالعَبَثِ إلَّا إذا صحَّ قولنا: إن الحجَر أعمَى، لأنه خالٍ عن البَصَر.

(١) هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد: ٦٣.

و«حَكِيمةٌ» في حدِّ ذاتِها «لا بحِكمَةٍ مُضافةٍ سابقةٍ، وأنَّ الأفعالَ الإلهيَّةَ وإن كانَ لها غايةٌ، فليس ذلك لمراعاتِها لحِكْمةٍ مُنفَصلةٍ سابقةٍ أو لاحقةٍ، بل لأنَّها أفعالُه سبحانه، وهو الحكيمُ العَدلُ الجَوادُ»[١].

ويستطيعُ الباحِثُ أن يؤكِّدَ تطوُّرَ قضيَّةِ التَّعليلِ في كتابِ: «الاقتصادِ في الاعتقادِ»، وأنَّها رغمَ تطوُّرِها لم تخرُجْ عن الإطارِ الأَشعَرِيِّ، خصوصًا حين مَزَجَ الغزاليُّ الحِكمةَ والغايةَ والقَصدَ بالفِعلِ الإلهيِّ ذاتِه، ولم يَفترِضْ -حتَّى على مُستوَى التصوُّرِ- انفصالًا بين الفِعلِ وبين حِكمةٍ يَتغيَّاها الفاعِلُ، أو غَرَضٍ مَقصودٍ يَبعثُه على الفِعلِ.

الأشاعِرةُ الأُصوليُّونَ:

هل بقِيَ موقِفُ الأشاعِرةِ الكَلامِيُّ على ما هو عليه حين انتقل إلى مباحثِ القِياسِ في عِلمِ أُصولِ الفِقهِ؟ أو أنَّه أَخذَ سَمْتًا جديدًا في مَسألةِ تعليلِ الأحكامِ الشرعيَّةِ؟

إنَّ نَظرةً سريعةً على مُؤلَّفَاتِ الأشاعِرةِ الأُصوليَّةِ، تَكشِفُ عن أنَّ جمهورَ الأشاعِرةِ ثَبَتُوا على مَوقِفِهم الرَّافضِ للتَّعليلِ،

(١) م. ن: ٧٠.

وإن كانت قِلَّةٌ قليلةٌ قد ازدوجَ لديها الخِطابُ بين الكلامِ والأصولِ، فنَقَضتْ في عِلمِ الأُصولِ ما أصَّلَتْهُ في عِلمِ الكلامِ.

لذلك وجدنا إمامَ الحرَمَينِ الجُوَيْنِيَّ يُصَرِّحُ -في أكثرَ مِن موضعٍ في الأصولِ- بأنَّ العِلَّةَ ليست مؤثِّرةً في الحُكمِ، وأنَّها لا تتعدَّى مَعنَى «الأَمارةِ»؛ لأنَّ العِللَ العقليَّةَ المؤثِّرَةَ في الحُكمِ وجودًا أو عَدَمًا، لا حقيقةَ لها في فَلسفةِ الأشاعِرةِ أصلًا، و«ما يُسَمَّى عِلَّةً سَمْعِيَّةً فهي أمارةٌ في مَسلكِ الظَّنِّ»(١).

والغَزاليُّ الذي كادَ أن يخرُجَ بقضيَّةِ التَّعليلِ عن مَسارِها الأَشعَرِيِّ في عِلمِ الكلامِ، عادَ في كتابِ «المُستَصفَى من عِلمِ الأُصولِ» أشعريًّا خالِصًا، رافضًا للتَّعليلِ بأيِّ معنًى مِن مَعانيه، فعِلَّةُ الحُكْمِ -عنده- ليست إلَّا «علامةً مَنصوبةً على الحُكمِ، ويجوزُ أن يَنْصِبَ الشَّرْعُ «السُّكْرَ» علامةً لتحريمِ الخمرِ، ويقولُ: اتَّبِعوا هذه العلَامةَ واجتنِبُوا كُلَّ مُسْكِرٍ، ويجوزُ أن يَنْصِبَهُ علَامةً للتَّحليلِ أيضًا؛ ويجوزُ أن يقولَ: مَن ظَنَّ أنَّه علَامةٌ للتَّحليلِ فقد حَلَّلتُ له كلَّ مُسْكِرٍ، ومَن ظَنَّ أنَّه علَامةٌ للتَّحريمِ فقدْ حَرَّمْتُ عليه كُلَّ مُسْكِرٍ، حتَّى يَختلِفَ

(١) البرهان في أصول الفقه، للجويني: ٢/٥٥١ «فقرة رقم ٨٠٦».

المجتهدُونَ في هذه الظُّنُونِ، وكُلُّهم مُصِيبونَ»(١).

وبهذا النَّصِّ يَقطَعُ الغزاليُّ كُلَّ أمَلٍ في تَعليلِ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ بعِلَلٍ ثوابتَ، ولدرجةِ تَجويزِ أن يكونَ المعنَى الواحِدُ أمارةً على الحِلِّ، وأمارةً على الحُرْمَةِ، وأمارةً عليهما معًا -باعتبارٍ واعتبارٍ.

وهنا يتَّسِقُ الغَزاليُّ مع أصولِه الكلاميَّةِ التي تُقَرِّرُ أنَّ اللَّهَ هو الفاعلُ الحقيقيُّ، وأن شيئًا لا يمكنُ أن يفعلَ في شيءٍ، وأنَّه لا يُوجِبُ شيءٌ شيئًا، وأنَّ ما يُعتقدُ -في العادةِ- مِن ارتباطٍ حتميٍّ بينَ ما يُسمَّى سَببًا ومسبَّبًا ليس ضروريًّا عندَ الأشاعِرةِ.

ويَهُمُّنا مِن كلِّ ذلك رَصدُ «الاتِّساقِ» عند الغزاليِّ بين مَذهبِه الكَلاميِّ والأصوليِّ، وهو اتِّساقٌ نَبَّه على ضَرورةِ التزامِه علماءُ الأُصولِ أنفسُهم.

وربَّما كان السَّيفُ الآمِديُّ أبرزَ مَن خرَجَ مِن عَباءَةِ المذهبِ الأَشعَرِيِّ، واضطربَ تنظيرُه لقضيَّةِ التَّعليلِ بين الكلامِ والأُصولِ، وقد مَرَّ بنا مَوقفُه في كتابِه: «غاية المَرامِ» وكيفَ كانت نظرتُه الرَّافضةُ للتَّعليلِ مُؤسَّسةً على تحليلٍ دقيقٍ

(١) المستصفى في علم الأصول، للغزالي: ٢/ ٢٣٨.

تَفَرَّدَ به، لكنَّه عادَ في كتابِه: «الإِحكَام في أصولِ الأَحكَامِ» ليُدافِعَ عن التَّعليلِ ويتبنَّاهُ في كثيرٍ مِن نصوصِه، مِثلَ قولِه: «إنَّ الأحكامَ إنَّما شُرِعَتْ لمقاصِدِ العِبادِ، أمَّا أنَّها مَشروعةٌ لمقاصِدَ وحِكَمٍ فيدلُّ عليه الإجماعُ والمعقولُ»، وقولِه: «فلو كانَ شرعُ الأحكامِ في حقِّ العِبادِ لا لحِكمَةٍ، لَكانت نِقمةً لا رَحمةً لِما سَبَقَ، وأيضًا قولُه ﷺ: «لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ»[1]،

---

(١) هذا الحديث رُوِيَ عن جماعة من الصحابة من طُرقٍ مختلفة بألفاظ مقاربة:

- حديث عُبادة بن الصامت: أخرجه ابن ماجه ٧٨٤/٢ (٢٣٤٠). قال الحافظ ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢٨٢/٢: «فيه انقطاع».
- حديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجه ٧٨٤/٢ (٢٣٤١).
- حديث أبي سعيد الخدري: أخرجه الدارقطني في سننه ٢٢٨/٤، والحاكم في المستدرك ٥٧/٢، وقال: «صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه». وسكت عنه الذهبي. والبيهقي في الكبرى ٦٩/٦.
- حديث أبي هريرة: أخرجه الدارقطني في سننه ٢٢٨/٤. قال ابن رجب في جامع العلوم والحكم ٢١٠/٢: «في إسناده شك».
- حديث عائشة: أخرجه الطبراني في الكبير ٢٢٨/١١، والأوسط ٩٠/١، ٣٠٧ (٢٦٨، ١٠٣٣)، والدارقطني ٢٢٧/٤.
- حديث جابر: أخرجه الطبراني في الأوسط ٢٣٨/٥ (٣١٩٣). قال ابن رجب في جامع العلوم والحكم ٢٠٩/٢: «إسناده مقارب».
- حديث ثعلبة بن أبي مالك القرظي: أخرجه ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني ٢١٥/٢ (٢٢٠٠)، والطبراني في الكبير ٨٦/٢، وأبو نعيم في معرفة الصحابة ٤٩١/١. =

فلو كان التَّكليفُ بالأحكامِ لا لحِكمةٍ عائدةٍ إلى العِبادِ، لكان شَرْعُها ضَرَرًا مَحضًا، وكان ذلك بسَببِ الإسلامِ، وهو خِلافُ النَّصِّ»[1].

= - حديث أبي لبابة: أخرجه أبو داود في المراسيل ٢٩٤ (٤٠٧). قال الحافظ ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢٨٢/٢: «منقطع».

وهو حديث مشهور عند الفقهاء، ومن الأحاديث التي يدور الفقه عليها، وتحته ما لا حصر له من الفقه. قال أبو داود السجستاني (كما في كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي ٨٥/١، وشرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد ١٠٨، وطرح التثريب للحافظ العراقي ٦/٢): «هذا الحديث من الأحاديث التي بني الفقه عليها».

وقد حسَّنه النووي في الأربعين ص ٩٧، وفي الأذكار ص ٤٠٧ (١٢٤١)، وفي المجموع ٢٥٨/٨، ٢٣٨/١٣.

وقال ابن الصلاح (كما في شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد ١٠٨، وجامع العلوم والحكم لابن رجب ٢١١/٢): «أسند الدارقطني هذا الحديث من وجوه، مجموعها يقوي الحديث ويحسِّنه، وقد نقله جماهير أهل العلم واحتجوا به».

وقال العلائي (كما في فيض القدير للمناوي ٢٨٢/٥، ٤٣١/٦، شرح الزرقاني على الموطإ ٦٧/٤): «له شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به».

انظر نصب الراية للزيلعي ٣٨٤/٤-٣٨٦، وجامع العلوم والحكم لابن رجب ٢٠٦/٢ فما بعدها، والدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر ٢٨٢/٢.

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ٢٤٩/٣، ٢٥٠، ٢٥٤، وانظر أيضًا: ٣٣٣/٤ حيث يرفض مصطلح «الأمارة» في قوله: «إنَّ إثباتَ الحُكمِ في الفَرعِ ممَّا لا يُمكِن إسنادُه إلى مُجرَّدِ إثبات حُكمِ الأصلِ دونَ جامعٍ بينهما، والجامعُ يجبُ أن =

أمَّا فَخرُ الدِّين الرَّازِي فإنه يَدْرُجُ في الدَّربِ الأشعريِّ الرافضِ للتَّعليلِ، مع تدقيقٍ في التَّفاصيلِ والبَرهنةِ على استحالةِ تعليلِ أحكامِ اللَّهِ تَعالى بالمصالحِ والعِلَلِ والأغراضِ، ويُعَدُّ الرَّازِيُّ - بحَقٍّ- أَعتَى خَصْمٍ عَرَفَتْهُ قضيَّةُ التَّعليلِ، وقد ناظرَ خُصُومَهُ المعتزلةَ بفنونٍ مِنَ المناظراتِ نعتقدُ أنَّها جديرةٌ بدِراسةٍ مستقلَّةٍ.

ولعلَّ خُصومتَه هذه حَمَلتِ الشَّاطِبيَّ على أن يَعُدَّه في أوَّلِ كِتابِ المقاصِدِ رأسَ نُفاةِ التَّعليلِ، إذ لم يَذكُرْ غيرَه مِنَ النَّافِينَ على كَثْرَتِهم.

ويُعَدُّ كِتابُ «المحصولِ في أصولِ الفقهِ» مِن أجمعِ كُتُبِ الرَّازِي وأدقِّها تصويرًا لآرائِه الأصوليَّةِ، وتَسَلُّطِ الذِّهنيَّةِ الأشعريَّةِ على مَذهبِه.

وفي هذا الكتابِ -وكعادةِ الأصوليِّينَ في مُؤلَّفاتِهم- عَرَضَ الرَّازِي لمَطلبِ التَّعليلِ في فَصلٍ مُطَوَّلٍ خصَّصهُ لبَيانِ «دَلالةِ المناسَبةِ على العِلِّيَّةِ»[1]، وصدَّرَه بدَعوَى تُقَرِّرُ أنَّ «المناسَبةَ تُفيدُ ظَنَّ العِلِّيَّةِ»، و«الظَّنَّ واجبٌ العملُ به». ثم راحَ

= يكونَ في الأصلِ بمعنى «الباعِث» لا بمعنى «الأمارة» على ما سَبقَ تقريرُه».

(١) المحصول في علم أصول الفقه، للرازي: ٢/٢/ ٢٣٧ - ٢٧٣.

يُثْبِتُها مِن مَسلكَينِ؛ مَسلَكِ المُعَلِّلِينَ، ومَسْلَكِ نُفاةِ التَّعليلِ.

وفي المَسلكِ الأوَّلِ طَرَحَ وجوهًا سِتَّةً مِن أدِلَّةِ المُعلِّلِينَ العقليَّةِ والنقليَّةِ، تدورُ كلُّها حولَ إثباتِ تعليلِ أحكامِ الشَّريعةِ بمَصالِحِ العِبادِ.

وفي ثَنايا هذه الأوجُهِ يَذكرُ الرَّازِيُّ مَذهبَ المعتزلةِ في وجوبِ المصلحةِ والغَرضِ، ومَذهَبَ الفُقهاءِ في الحِكمةِ، ثمّ يَختتِمُ هذا الوجهَ بقولِه: «فهذا هو الكلامُ في تقريرِ هذه المقدِّمةِ»[1].

وهنا يَجِبُ التيقُّظُ إلى أنَّ كُلَّ ما ذَكَرَه الرَّازِيُّ في المَسلَكِ الأوَّلِ مِنَ التَّقريرِ؛ لا يُمَثِّلُ شيئًا مِن مَذهبِه في قضيَّةِ التَّعليلِ، لا المذهبِ الكَلامِيِّ ولا الأُصُوليِّ؛ لأنَّ هذه الوجوهَ السِّتَّةَ إنَّما هي حكايةُ مَذهبِ المُعَلِّلِينَ في إفادةِ المناسَبةِ ظنَّ التَّعليلِ، ومِن هنا يُخطئُ القارئُ هدفَه في استكشافِ مَذهبِ الرَّازِي في التَّعليلِ، لو راحَ يَستنبِطُه مِن وَجهٍ مِن هذه الوجوهِ، أو منها مُجتمِعةً، أو يَفهمُها على أنَّها اعتقادُه في الموضوعِ[2].

(١) م.ن: ٢/٢/٢٤٢.

(٢) أفردَ الأستاذ أحمد الريسوني في كتابه القَيِّم: «نظريَّة المقاصد عند الإمام الشَّاطِبِي» فقرةً مطوَّلَةً بعنوان: «موقف الرَّازِي من التّعليل» : ١٨٨ - ١٩٥ نَقلَ فيها أربعةَ أَوجُهٍ مما ذَكَره الرَّازِي، ظنَّها -لطُولها وتَشَعُّبِها- أدلَّة للرَّازِي، =

أمَّا المَسلَكُ الثاني في بَيانِ إفادةِ المناسبةِ ظنَّ العِلِّيَّةِ، فهو ما يُعَبِّرُ -في دِقَّةٍ- عن مَذهبِ الرَّازِيِّ في التَّعليلِ، وقد استهلَّهُ بقولِه: «نُسَلِّمُ أنَّ أفعالَ اللَّهِ وأحكامَهُ يَمْتَنِعُ أن تكونَ مُعَلَّلَةً بالدَّواعِي والأغراضِ، ومع هذا فندَّعي أنَّ المناسبةَ تفيدُ ظنَّ العِلِّيَّةِ»[1].

وقد يبدو أنَّ ها هنا تعارُضًا -في مَوقفِ الرَّازِيِّ- بينَ تسليمِه إفادةَ المناسبةِ ظنَّ العِلِّيَّةِ، وإنكارِه تعليلَ أحكامِ اللَّهِ بالعِلَلِ والأغراضِ، إذ حصولُ الظَّنِّ بأنَّ هذه المناسبةَ عِلَّةٌ في حُكمٍ ما مِن الأحكامِ يَستَبْطِنُ -منطقيًّا- التَّسليمَ بمبدإِ التَّعليلِ، ومع استبعادِ هذا المبدإِ، لا تحصلُ الدِّلالةُ بأيَّةِ مَرْتَبَةٍ مِن مَراتبِ العِلمِ، ظنًّا كانت هذه المرتبةُ أو غيرَ ظنٍّ؛ فنَفيُ مَبدإِ التَّعليلِ يَستلزِمُ عدمَ إفادةِ المناسَبةِ ظنَّ التَّعليلِ، وحُصولُ الظَّنِّ بالعِلِّيَّةِ

= وبنَى على ذلك نتائجَ تلخَّصَت في أن الرَّازِي مِنَ المعلِّلينَ، وأنه «لفَرْطِ تحمُّسِه للدِّفاع عن التعليل يكادُ يكونُ مُعتزلِيًّا، فهو حين جَعلَ من أدلَّةِ رعايةِ الله للمصالِحِ كونه -سبحانه- خَلَق العَبْدَ للعِبادةِ، قال: «فلا بدَّ أن يزيحَ عُذرَه، وذلك برعاية مصالِحِه» نظرية المقاصد: ١٩١، ويُعقِّب الأستاذ الريسوني على الشَّاطِبيّ بأنه «لا مُسوِّغَ له أن يَنسِبَ الرَّازِيَّ إلى إنكار التعليل البتَّة.. وأن مِن الواضحِ جِدًّا أن المصالِحَ والمفاسدَ -عند الرَّازِي- هي العِلَل الحقيقية المؤثِّرة في شَرْعِ الأحكام... إلخ». وحقيقةُ الأمرِ أنّ استنتاج الأستاذ لا ينطبق على مذهبِ الرَّازِي لا من قريب ولا من بعيد، لأن نصوص الرازي لا تسمح بهذا الاستنتاج.

(١) المحصول: ٢/ ٢/ ٢٤٦.

يَستلزِمُ عَلاقةَ العِلَّةِ والمعلولِ، ومع إثباتِ هذه العَلاقةِ ونَفيِ مبدإِ التَّعليلِ، يبدو الأمرُ وكأنَّه جمعٌ بينَ نقيضَينِ.

ومَرَّةً أُخرَى نَضَعُ أيدِيَنا على العَلاقةِ الوُثقَى بينَ الأصلِ الكَلامِيِّ والمَذهبِ الأصوليِّ في كِتاباتِ هؤلاءِ الأعلامِ، وبحيثُ يَجِبُ البحثُ عن مِفتاحِ الفَهمِ في حَلِّ هذه المُفارقةِ، في كلامِ الرَّازِيِّ، في مَيدانِ عِلمِ الكلامِ؛ فالرَّازِيُّ هنا يَسندُ ظَهرَه إلى فِكرَةِ «الاقترانِ العاديِّ» في فلسفةِ الأشاعِرةِ؛ التي تُحطِّمُ أيَّةَ عَلاقةٍ حَتميَّةٍ ضروريَّةٍ بينَ العِلَّةِ والمعلولِ، والتي أَدَّتْ إلى استبعادِ مَبدإِ «العِلِّيَّةِ» مِن مَنطقِ الأشاعِرةِ؛ وهذا الاستبعادُ، وإن أَلغَى عَلاقاتِ التَّأثيرِ الضروريِّ بين الأحكامِ، فإنَّه لا يُلغِي دَلالاتِ الأحكامِ بعضِها على بعضٍ، وغايةُ ما في الأمرِ: أنْ تَبْقَى الدِّلالةُ في دائرةِ «الظَّنِّ»؛ لأنَّ حُكْمَ العادةِ كافٍ في تحصيلِ الظَّنِّ بالحُكمِ.

ويَضرِبُ الرَّازِيُّ مَثلًا لذلكَ: نزولَ المطرِ عند الغَيمِ الرَّطبِ، وحصولَ الشِّبَعِ عقيبَ الأكلِ، والاحتراقَ عندَ مُماسَّةِ النَّارِ، فكُلُّ هذه المُسبَّباتِ غيرُ واجِبةٍ عن أسبابِها، وحُكمُ العادةِ هو ما يحصُلُ به ظَنٌّ يُقارِبُ اليقينَ بأنَّ هذه المُقترِناتِ تحدُثُ على أوضاعِها التي أَلِفْناها.

ثمّ يَقِيسُ الرَّازِيُّ مَسألتَه هذه على مَجارِي العاداتِ وأحكامِها، فيقولُ: «إنَّا لمَّا تأمَّلنا الشَّرائعَ وَجَدنا الأحكامَ والمصالِحَ مُتقارِنَينِ، لا يَنفكُّ أحدُهما عن الآخَرِ، وذلك معلومٌ بعدَ استقرارِ أوضاعِ الشرائعِ، وإذا كان كذلك، كان العِلمُ بحصولِ هذا مقتضيًا ظَنَّ حصولِ الآخَرِ وبالعكسِ، مِن غيرِ أن يكونَ أحدُهما مؤثِّرًا في الآخرِ وداعيًا إليه، فثبتَ أنَّ المناسَبةَ دليلُ العِلِّيَّةِ، مع القَطعِ بأنَّ أحكامَ اللَّهِ تعالى لا تُعَلَّلُ بالأغراضِ»[١].

وفي هذا الوجهِ تَترادَفُ عِبارتُه القاطِعَةُ بنفيِ التَّعليلِ، مثلَ: «فثَبَتَ أنَّ تعليلَ أحكامِ اللَّهِ تعالى بالمصالِحِ باطلٌ»[٢]، ومثلَ: «لا يُمكِنُ القَولُ بأنَّ اللَّهَ تعالى لا يَفعَلُ إلَّا ما يكونُ مَصلحةً للعَبدِ»[٣].

وقد اشتملَ هذا الوجهُ على أَدِلَّةٍ ثمانيَةٍ مِن أدِلَّتِه القاطعةِ المانِعَةِ مِنَ التَّعلِيلِ -على حَدِّ قولِه- استَغرَقَتْ أكثرَ مِن عشرينَ صحيفةٍ مِن كتابِ «المحصولِ».

نظريَّةُ المقاصِدِ والتَّعليلِ:

نكتفي بهذا القَدْرِ مِن إشكالاتِ «التَّعليلِ»، وقد حَمَلَنا على

(١) م. ن: ٢٤٧/٢/٢.

(٢) م. ن: ٢٥٠/٢/٢.

(٣) م. ن: ٢٥٥/٢/٢.

بحثِها -في شيءٍ مِن الإطالةِ- مُحاولةُ الكَشفِ عن العَلاقةِ الخفيَّةِ بينَ تعليلِ الأفعالِ في «عِلمِ الكلام» وتعليلِ الأحكامِ في «عِلمِ الأصولِ»، وبحيثُ يطَّرِدُ الحُكمُ بأَنَّ مَن يُثْبِتُ التَّعليلَ في «عِلمِ الكلامِ» يلزمُهُ إثباتُه في«عِلمِ الأصولِ»، والعَكسُ صحيحٌ أيضًا.

ولعلَّ ثبوتَ الطَّردِ في هذه العَلاقةِ يُسوِّغُ مَشروعيَّةَ التساؤُلِ عن حالةِ الإمامِ الشَّاطِبِيِّ في عَلاقةِ نظريَّتِهِ المقاصديَّةِ بقضيَّةِ التَّعليلِ، وربَّما كان ضَربًا مِن تحصيلِ الحاصلِ، البحثُ في أهميَّةِ مَبدإِ التَّعليلِ في نظريَّةِ المقاصِدِ، وقد أَلْمحْنا في بِدايةِ البحثِ إلى أنَّ الشَّاطِبِيَّ نفسَه لم يَسَعْهُ -في مُقدِّمةِ كِتابِ المقاصِدِ- إلَّا أن يتوقَّفَ -وفي عِباراتٍ محدودةٍ- عندَ قضيَّةِ التَّعليلِ، لِيُنَبِّهَ إلى هذا الرَّبطِ المنطقيِّ بينَ القضيَّتَينِ، ونُضِيفُ هنا أنَّه ما كادَ يَفْرُغُ مِن تقسيمٍ سريعٍ لأنواعِ المقاصدِ حتَّى وَجَدَ نفسَه وَجْهًا لوجْهٍ أمامَ مبدإِ التَّعليلِ، وضرورةِ وضعِهِ أوَّلًا كمُسَلَّمَةٍ مَفروغٍ مِن ثُبوتِها حتَّى يَسْلَمَ له تقسيمُه الأوَّليُّ لمقاصِدِ الشَّريعةِ، فبادرَ قارِئَهُ بقولِه: «ولنُقَدِّمْ قبلَ الشُّروعِ في المطلوبِ مُقَدِّمَةً كلاميَّةً مُسَلَّمَةً في هذا الموضِعِ، وهي: أنَّ وضعَ الشَّرائعِ إنَّما هو لمصالِحِ العِبادِ في العاجِلِ والآجِلِ»[١].

(١) الموافقات: ٦/٢.

وإذًا فالخُطوةُ الأُولَى في نظريَّةِ المقاصِدِ لا تبدأُ إلَّا مِن مُسَلَّمَةِ «التَّعليلِ»، وبدونِها لا يمكنُ البَدْءُ في المقاصِدِ لا تأسيسًا ولا تقسيمًا.

وهذه المقدِّمةُ المُسَلَّمَةُ هنا في قِسمِ المقاصِدِ يصِفُها الشَّاطِبِيُّ بأنَّها «دَعوَى لا بُدَّ مِن إقامةِ البُرهانِ عليها صِحَّةً أو فسادًا، وليس هذا موضِعَ ذلك»[١].

ويُفِيدُنا هذا النَّصُّ أمرَينِ:

الأوَّل: أنَّ التَّعليلَ يَجبُ أن يكونَ مُسَلَّمًا في بابِ المقاصِدِ.

الثاني: أنَّ التَّعليلَ وإن كان مُسَلَّمًا هنا؛ فإنَّه في الأصلِ دَعْوَى قابِلةٌ للصِّحَّةِ والفسادِ، ومِن ثَمَّ فهي مَطلوبةٌ بالبُرهانِ.

وقد حَمَلَ بعضُ الباحِثِينَ كلامَ الشَّاطِبِيِّ هذا على مَحْمَلِ التَّعارُضِ والتَّناقُضِ؛ لأنَّ وَصْفَ التَّعليلِ بالمصالِحِ والمقاصِدِ بأنَّه «مُسَلَّمَةٌ» ، يَعني أنَّها ليست موضِعَ خِلافٍ، ومع ذلك يقولُ إنَّها تحتاجُ إلى بُرهانٍ، وهذا ليس مِن شأنِ المُسَلَّماتِ، بل كيف تكونُ مُسَلَّمَةً مع اعترافِهِ بأنَّها قد وقعَ الخِلافُ فيها في عِلمِ الكلامِ[٢]؟

(١) م. ن.

(٢) عَلَّق الأستاذ الرَّيسونيُّ في كتابه: «نظريَّة المقاصد عند الإمام الشَّاطِبِي» : =

وحقيقةُ الأمرِ: أنَّ الشَّاطِبِيَّ على وَعيٍ دقيقٍ بما يقولُ، وأنَّ تأصيلَه هذا يتَّفِقُ وتأصيلَ أئمَّةِ المعقولِ في تُراثِ الإسلامِ مِن أنَّ لكلِّ عِلمٍ مِن العلومِ مبادِئَ هي مُسلَّماتٌ في هذا العِلمِ الذي تُسْتَخْدَمُ فيه، إمَّا لأنَّها قضايا واضحةٌ بذاتِها فتَسْتَغْنِي عن البُرهانِ، أو هي قضايا نظريَّةٌ؛ وعندئذٍ يُبَرْهَنُ عليها في عِلمٍ آخَرَ أعلى مِن العِلمِ الذي يستعمِلُها كمُسَلَّماتٍ؛ وذلك لأنَّ البراهينَ المُستخدَمةَ في كُلِّ عِلمٍ لولا أنَّها تَرتَكِزُ -في النِّهايةِ- على مُسَلَّماتٍ مَفروضةِ الصِّدقِ في هذا العِلمِ نفسِه، ما أمكنَ البحثُ في مَطالبِ العِلمِ لإثباتِ العَوارضِ الذاتيَّةِ لهذا الموضوعِ أو ذاك مِن مَوضوعاتِ العلومِ[١].

والشَّاطِبِيُّ وهو يُقَرِّرُ تسليمَ هذه المقدِّمَةِ في الأصولِ، يَنطلِقُ -تحديدًا- مِن هذه القاعدةِ، فهو يُنَبِّهُ إلى ضرورةِ وضعِها مسلَّمةً في المقاصِدِ، ممَّا يَعني أنَّها في مَواضِعَ أُخرَى ليست مُسَلَّمَةً، إذ هي في عِلمِ الكلامِ قضيَّةٌ خِلافِيَّةٌ، بل هي لِفَرْطِ

= ١٦٩ - ١٧٠ على نُصوصِ الشَّاطِبِيِّ هذه بما يَعني أنه متناقضٌ ومُضطَرِبٌ بين الوَصفِ بالمُسَلَّمة، والحاجة للبُرهانِ، وأنه كان ينبغي على الشَّاطِبِيِّ أن يُثبتَ هذه المُسَلَّمة بالأدِلَّة في مَعرِض كلامِه عن المقاصد.

(١) راجع - على سبيل المثال - الشفاء، لابن سينا: ٣٨٢/٢.

الخِلافِ فيها شَطَرَتْ نُخبةً ممتازةً مِن قِمَمِ الفِكرِ الإسلاميِّ شَطْرَينِ، شَطْرًا يُثْبِتُها، وآخَرَ يُنكِرُها، نَظرًا لمآزِقَ عَقَدِيَّةٍ كانت كافيةً عِندَهم لأن يَنفُضُوا منها أيدِيَهم جُملةً وتفصيلًا.

وإذًا فالبَرهنةُ على هذه المُسَلَّمَةِ في عِلمِ المقاصِدِ خروجٌ على قانونِ النَّظَرِ، وهذا ما عناهُ الشَّاطِبِيُّ بقولِه: «وهذه دَعوَى لا بُدَّ مِن إقامةِ البُرهانِ عليها صِحَّةً أو فسادًا، وليس هذا موضعَ ذلك، وقد وَقَعَ الخِلافُ فيها في عِلمِ الكلامِ .. ولا حاجةَ إلى تحقيقِ الأمرِ في هذه المسألةِ»[١].

وقد يُظَنُّ أنَّ الشَّاطِبِيَّ خَرجَ بالفِعلِ على هذا القانونِ؛ لأنَّه استدلَّ على «مُسَلَّمَةِ التَّعليلِ» بآياتٍ وأحاديثَ مُسْتَقْرَأَةٍ مِنَ الشَّريعةِ، ذَكرَها في الموضِعِ نَفْسِه الذي قَدَّمَ له بهذه المُسَلَّمَةِ، غيرَ أنَّ الشَّاطِبِيَّ تحوَّطَ لمِثلِ هذا التَّوهُّمِ، فنبَّهَ قَارِئَه إلى أنَّ هذه الشَّواهِدَ ليست أدلَّةً على المُسَلَّمَةِ، بل هي مِن قَبِيلِ التَّنبيهِ عليها، فقالَ في عبارةٍ شديدةِ الإيجازِ: «والمقصودُ التَّنبيهُ».

ومرَّةً أُخرَى تَبلُغُ دِقَّةُ الشَّاطِبِيِّ ومَنهجِيَّتُه مُنتهاها؛ لأنَّ عُلماءَ المعقولِ يُقَرِّرُونَ أنَّ البَدَهِيَّاتِ -وما إليها- وإن كان لا

(١) الموافقات: ٦/٢.

يُستَدَلُّ عليها، فإنَّه يُمكِنُ أن يُنَبَّهَ عليها، لخفائِها وغُموضِها أحيانًا، وإذًا فهذه الشَّواهدُ تنبيهاتٌ وليست دَلائلَ.

الخَلْفِيَّةُ الكلاميَّةُ لنظريَّةِ المقاصِدِ:

نعودُ إلى الأسئلةِ التي طَرحناها في بِدايةِ هذا البحثِ، بحثًا عن الأُصولِ الكلاميَّةِ التي تَقِفُ وراءَ هذه النَّظريَّةِ الرَّائعةِ، ونتساءَلُ مرَّةً ثانيةً: هل كان الشَّاطِبِيُّ مُعتزِليًّا، ومِن ثَمَّ استطاعَ أن يَذهبَ في التَّعليلِ إلى حدِّ إثباتِ مقاصِدَ للشَّارِعِ؟ أو كانَ أشعريًّا؟ وإذًا فكيفَ استقامَ له القَولُ بالمقاصِدِ؟ أو أنَّهُ أرادَ لنظريَّتِه أن تقومَ في فَراغٍ لا يُعَوِّلُ فيه على أصولٍ كلاميَّةٍ؟

وقبلَ أن نُحاوِلَ الإجابةَ على هذه الأسئلةِ؛ نُشِيرُ إلى صعوبةٍ تَحُولُ دونَ تحريرِ الإجابةِ تحريرًا عِلميًّا، وهذه الصُّعوبةُ هي صَمْتُ المصادرِ -التي تَرجَمَت للشاطبيِّ[١]- عن التصريحِ بمَذهبِه الكَلامِيِّ، ممَّا يَدفعُ الباحثَ إلى الاعتمادِ على المقولاتِ الأشعريَّةِ في كلامِه، وتلمُّسِ الأشباهِ والنَّظائرِ في كتابِه « الموافقاتِ » .

(١) أقول هذا بالرغم مِن صُدور بعضِ الرسائل الجامعية التي تتسم بالسطحيةِ في البحث والتسرُّعِ في فهمِ ثقافةِ الإمام الشاطبيِّ العَقَدِية، والتي نُوقِشت في العَقدِ الأخير في بعض الجامعات الإسلامية بالعالَم العربيِّ، وتفتقِرُ إلى تدريبِ الباحثِين على فَهمِ عِلمِ الكلامِ : دقيقِه وجَليلِه.

وأوَّلُ فَرضٍ يَتَبَدَّى هنا: هو الظَّنُّ بأنَّ الشَّاطِبِيَّ مِن المعتزلةِ؛ لأنَّه قائلٌ بالتَّعليلِ في الأحكامِ على الأقلِّ؛ فهو مُصَرِّحٌ به، ثم هو مُقْتَضَى نظريَّةِ المقاصدِ؛ ولو صَحَّ هذا الفَرضُ لكُنَّا أمامَ نظريَّةٍ مُحكَمةِ البِناءِ والأُسُسِ، لكنَّ عَقبةً تَحُولُ دونَ هذا الافتراضِ، تمثَّلَتْ في أقوالٍ مُتناثرةٍ للإمامِ الشَّاطِبِيِّ يتَّضِحُ منها أنَّه خَصْمٌ لمذهبِ الاعتزالِ، وفي أصلٍ مِنَ الأصولِ التي تَرتبطُ به نظريتُه المقاصديَّةُ ارتباطًا عضويًّا، وأعنِي به: أصلَ التَّحسينِ والتَّقبيحِ العَقليَّينِ؛ فقد ذَكَرَ في «المقدِّمةِ العاشرةِ» مِنَ المقدِّماتِ التي صدَّرَ بها كِتابَ «**المُوافَقاتِ**»[١] أنَّ «النَّقلَ والعَقلَ إذا تعاضَدَا على المسائلِ الشرعيَّةِ، فعلى شَرطِ أن يتقدَّمَ النَّقلُ فيكونُ مَتبوعًا، ويتأخَّرَ العَقلُ فيكونُ تابعًا، فلا يَسْرَحُ العَقلُ في مَجالِ النَّظرِ إلَّا بقَدْرِ ما يُسَرِّحُهُ النَّقلُ».

ولا يَسعُ الباحِثَ إلَّا أن يتوقَّفَ أمامَ هذا النَّصِّ الذي يُمَثِّلُ عُقدةً في مَنظومةِ الشَّاطِبِيِّ التَّعليليَّةِ، الباحِثةِ عن رُوحِ الشَّريعةِ ومَقاصدِها، وارتيادِ آفاقِها البعيدةِ، ومِن شأنِ ذلك تجاوزُ ظواهرِ النُّصوصِ وحُدودِه القريبةِ.

(١) ٨٧/١.

ويزدادُ القارئُ حَيرَةً وهو يُواصِلُ مع الشَّاطِبِيِّ استدلالاتِه على هذه المقدِّمةِ، ومِن بينِها فيما يقولُ: «ما تبيَّنَ في عِلمِ الكلامِ والأصولِ مِن أنَّ العَقلَ لا يُحَسِّنُ ولا يُقبِّحُ»[١].

ومع هذا النَّصِّ الصَّريحِ تَسقُطُ كُلُّ الاحتمالاتِ التي يُمْكِنُ أن تنحازَ بالشَّاطِبِيِّ إلى مُعسكَرِ المُعتزلةِ، على الأقلِّ في قضيَّةِ التَّعليلِ التي بيَّنَّا -في تَكْرَارٍ مُمِلٍّ- أنَّها تَرتبطُ بتَحسينِ العَقلِ وتقبيحِه ارتباطًا لا فِكَاكَ له.

ونتساءَلُ مِن جديدٍ، ماذا يتبقَّى لقضيَّةِ التَّعليلِ -ومعها نظريَّةُ المقاصِدِ- مِن مسوِّغاتٍ عقليَّةٍ لو أنَّنا صادَرْنا على العَقلِ مَهَمَّةَ التَّحسينِ والتَّقبيحِ؟

كيفَ وما شنَّعَ به المُعَلِّلُونَ على الأشاعِرةِ؛ إنَّما هو حُكْمُ العقلِ بأنَّ عدمَ المقصِدِ في فعلِه تعالى عَبَثٌ قبيحٌ مستحيلُ الوقوعِ في أفعالِ الحكيمِ وأحكامِه؟

ولو أنَّ مُنكِرًا أنكرَ نظريَّةَ المقاصِدِ برُمَّتِها، فبماذا نُعارِضُه؟ وماذا في أيدينا مِن سَنَدٍ نَمْنَعُ به إنكارَه غيرَ القَولِ بأنَّ العَقلَ يُقَبِّحُ أن تَصْدُرَ مِن الحكيمِ أحكامٌ مِن غيرِ مقاصِدَ؟!

(١) الموافقات: ٨٧/١.

إنَّ هذه المقدِّمَةَ -التي أصَّلَها الشَّاطِبِيُّ على تقديمِ النَّقلِ على العَقلِ، ومُصادَرَةِ تقبيحِ العَقلِ وتحسينِه- كافيةٌ في تَقريبِ الشَّاطِبِيِّ ليس مِن مذهبِ الأشاعِرةِ فَحَسْبُ، بل تكادُ تَقِفُه على قَدَمِ المساواةِ مع الظَّاهريَّةِ، ويبدو أنَّه استشعرَ شيئًا من هذا التوافُقِ فتساءلَ قائلًا: «فإن قيل: هذا مُشكِلٌ من أوجُهٍ، الأوَّلُ: أن هذا الرَّأيَ هو رَأيُ الظَّاهريَّةِ؛ لأنَّهم واقفونَ مع ظواهرِ النُّصوصِ مِن غيرِ زِيادةٍ ولا نُقصانٍ، وحاصلُه: «عدمُ اعتبارِ المعقُولِ جُملةً...»[1].

ولا يَهُمُّنا أن نسترسِلَ مع إجاباتِ الشَّاطِبِيِّ على هذا الاعتراضِ، بقَدْرِ ما يَهُمُّنا التَّوقُّفُ عندَ «نَفْيِ» تَقبيحِ العَقلِ وتَحسينِه مع التَّمَسُّكِ بالمقاصِدِ والأغراضِ، فهذه مُشْكِلَةٌ بكلِّ المقاييسِ، إذِ اللازمُ المنطِقيُّ لهذا النَّفيِ إنَّما هو الوَجهُ الأَشعَرِيُّ النَّافي للتَّعليلِ، والشَّاطِبِيُّ ليس أشعريًّا في هذه المسألةِ؛ لأنَّ قضيَّةَ التَّعليلِ عندَه أصلٌ ثابتٌ لا يهتزُّ.

ثمّ إنَّ نَبْرَتَهُ في نقدِ المذهبِ الأشعريِّ نبرةٌ عاليةٌ وحادَّةٌ؛ استمِعْ إليه في نقدِه الحادِّ للرَّازيِّ وعِبارتِه الصارِمَةِ التي يقولُ

(١) الموافقات: ١/٨٨، وانظر أيضا: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، لعبد المجيد التركي: ٤٩١.

فيها: «... وزَعَمَ الرَّازِيُّ أنَّ أحكامَ اللَّهِ ليست مُعَلَّلَةً بعِلَّةٍ البتَّةَ، كما أنَّ أفعالَه كذلكَ، وأنَّ المُعتزلةَ اتَّفَقَتْ على أنَّ أحكامَه تعالى مُعَلَّلَةٌ برِعايةِ مَصالحِ العِبادِ، والمعتمَدُ أنَّما هو أنَّا اسْتَقْرَأْنَا مِنَ الشَّريعةِ أنَّها وُضِعَتْ لمصالحِ العِبادِ، استقراءً لا يُنازِعُ فيه الرَّازِيُّ ولا غيرُه»[1].

وكان مِنَ المنتَظَرِ مِنَ الشَّاطِبِيِّ، وقد اعتمدَ التَّعليلَ كما يقولُ، ألَّا يهدِمَ الأصلَ الذي بَنَى عليه المُعَلِّلُونَ جميعًا، ولو أنَّه اقتصرَ على اعتمادِ التَّعليلِ دونَ هَدمِ أصلِه لكانَ مُتَّسِقًا تمامَ الاتِّساقِ، لكنَّه لم يَفعلْ.

وهكذا: يتبنَّى الشَّاطِبِيُّ مذهبَ المعتزلةِ في التَّعليلِ، في الوقتِ الذي يَرْفُضُ فيه أصلَ الحُسْنِ والقُبْحِ العقليَّيْنِ.

ويتبنَّى أصلَ الأشاعِرةِ في الحُسْنِ والقُبْحِ الشرعِيَّيْنِ، في الوقت الذي يرفضُ فيه مَذهبَهم في نَفيِ التَّعليلِ.

أو لِنَقُلْ: إنَّه تبنَّى مَذهبًا ونَقَضَ أصلَهُ، أو قَبِلَ أصلًا ورَفَضَ مَذهَبَهُ. ومع هذه المُفارقةِ الحادَّةِ يصعُبُ القَولُ بأنَّ نظريَّةَ المقاصِدِ تتأسَّسُ على أصولٍ كلاميَّةٍ مُتَّسِقَةٍ، وإن أمكَنَ القولُ

(١) الموافقات: ٢/ ٦.

بأنَّها قامتْ على أصلَينِ مُتدابِرَينِ لا يَثْبُتُ أحدُهما إلَّا رَيْثَما ينتَفِي الآخَرُ.

ويبقَى لَدَينا تساؤلٌ أخيرٌ، إذا صَعُبَ تصنيفُ الشَّاطِبِيِّ - مِن زاويةٍ منهجيَّةٍ بَحتةٍ- تحتَ أصلٍ كلامِيٍّ أشعَرِيٍّ أو مُعتَزِلِيٍّ، فهل يمكنُ القَولُ بأنَّه عَوَّلَ في بِناءِ نظريَّتِه على أصلٍ آخرَ خارج عِلمِ الكلامِ؟

إنَّ نصوصَ الشَّاطِبِيِّ تُصَرِّحُ بأنَّه يُعَوِّلُ على استقراءِ الشَّريعةِ في القَولِ بالتَّعلِيلِ، وأنَّ هذا الاستقراءَ لا تُمْكِنُ المنازعةُ فيه، لا مِن الرَّازي ولا مِن غيرِه، وإذًا فهل نحن أمامَ أصلٍ جديدٍ اكتشَفَهُ الشَّاطِبيُّ لبناءِ نظريَّتِهِ وسَمَّاهُ «الاستقراءَ»؟!

ومِن حُسنِ حظِّ القارِئِ؛ أنَّ الشَّاطِبِيَّ لا يترُكُه يذهبُ بعيدًا في تحديدِ المقصودِ مِنَ الاستقراءِ، وهل هو استقراءٌ تامٌّ لأحكامِ الشَّريعةِ حُكْمًا حُكْمًا، واستخراجُ ما تتضمَّنُه وتَنطوِي عليه هذه الأحكامُ مِن مصالحَ ومقاصدَ، ثم الصُّعودُ مِن تَصَفُّحِ الأمثلةِ الجُزْئيَّةِ إلى صِياغَةِ قانونٍ كُلِّيٍّ يقولُ: إنَّ الشريعةَ مَوضوعَةٌ لأغراضٍ ومنافعَ؟ أو هو أمرٌ آخَرُ؟ .. نعم لقد أراحَ الشَّاطِبِيُّ قارِئَه منذُ البِدايةِ، ووَضَعَ يدَه على المقصودِ مِن

الاستقراءِ، وأنَّه الآياتُ الكريمةُ والأحاديثُ الصحيحةُ التي تُفِيدُ تعليلَ أفعالِ اللَّهِ تعالى وأحكامِه، والتي تُسْتَخْدَمُ فيها لامُ التَّعليلِ و «كي»، والتي انتهى منها الشَّاطِبيُّ إلى القَولِ بأنَّه «إذا دلَّ الاستقراءُ على هذا، وكانَ في مِثلِ هذه القضيَّةِ مُفيدًا للعِلمِ، فنحن نقطعُ بأنَّ الأمرَ مُستمِرٌّ في جميعِ تفاصِيلِ الشَّريعةِ ... فلنَجرِ على مُقتضاهُ، ويَبقَى البحثُ في كَونِ ذلك واجبًا أو غيرَ واجبٍ مَوكولًا إلى عِلمِه»[١].

وتحليلُ هذا النَّصِّ يُثِيرُ عِدَّةَ تحفُّظاتٍ نختِمُ بها بحثنا هذا، ونُجْمِلُها فيما يلي:

أوَّلًا: هذا الذي يَذكرُه الشَّاطِبِيُّ مَقتولٌ بحثًا في كتاباتِ المتكلِّمِينَ والأصوليِّينَ مِنَ الأشاعِرةِ والمعتزلةِ والظاهريَّة أيضًا، وهو ليس تأصيلًا جديدًا بقَدْرِ ما هو ترجيحٌ لبعضِ الأدلَّةِ على بعضٍ، والذي انتقاهُ الشَّاطِبِيُّ في هذا المقامِ هو دليلُ السَّمعِ الذي احتجَّ به المعتزلةُ وناقشَهُ الأشاعِرةُ، وقد ذكرَه الرَّازِيُّ ضِمنَ الوجوهِ السِّتَّةِ في مَطلبِ الدَّلالةِ على إفادةِ المناسبَةِ ظَنَّ العِلِّيَّةِ، وصدَّرَهُ بقولِه: «... وخامِسُها: النُّصوصُ الدَّالَّةُ على أنَّ

(١) م.ن: ٢/٧.

مَصالحَ الخَلْقِ ودَفعَ المضارِّ عنهم مَطلوبُ الشَّرْعِ»[١].

وقد عارَضَ الرَّازِيُّ هذه الوجوهَ -بما فيها الوَجهُ الخامِسُ- بأدِلَّةٍ مِن عندِه تُبْطِلُ القَولَ بالتَّعليلِ.

وإذًا فدَلالةُ الاستقراءِ غيرُ مُسَلَّمَةٍ عند كثيرينَ مِن أئِمَّةِ الكلامِ والأصولِ، ولهم عليها مناقشاتٌ تدورُ حولَ صَرفِ دَلالةِ الآياتِ عن مَعنَى التَّعليلِ إلى مَعنًى آخرَ، فالشَّهرستانيُّ -مَثلا- يُؤَكِّدُ أنَّ «اللَّامَ» في هذه النُّصوصِ «لامُ المآلِ، وصيرورةِ الأمرِ، وصيرورةِ العاقبةِ، لا لامُ التَّعليلِ»[٢].

والآمِدِيُّ بعد ما يَسْرُدُ الآياتِ الكريمةِ، يُعَقِّبُ قائلًا : « ... فليسَ المرادُ بها التَّعليلَ، وإنَّما المرادُ تعريفُ الحالِ في المآلِ ... وعلى هذا يُخَرَّجُ كُلُّ ما وَردَ في هذا البابِ مِنَ الآياتِ والدَّلالاتِ السَّمعيَّاتِ، ونحن لا نُنكِرُ أنَّ ذلك ممَّا يَقعُ، وإنَّما نُنْكِرُ كَونَه مَقصودًا بالتَّكليفاتِ والأمرِ بالطَّاعاتِ، حتَّى يقالَ: إنَّه خُلِقَ لكذا، أو لعِلَّةِ كذا، بل تعالى اللَّهُ عن ذلك عُلُوًّا كبيرًا»[٣].

ونحنُ مِن جانبِنا لا نُنكِرُ أنَّ تخريجاتِ الأشاعِرةِ لهذه

---

(١) المحصول: ٢٤٠/٢/٢ - ٢٤١.

(٢) نهاية الإقدام: ٤٠٤.

(٣) غاية المرام ٢٤١ - ٢٤٢.

السَّمعيَّاتِ غيرُ مُقنِعةٍ، إذِ السَّمعيَّاتُ تدُلُّ على التَّعليلِ جُملةً، وتُثْبِتُ المقاصِدَ العامَّةَ البعيدةَ، ولكنَّ الذي نتحفَّظُ عليه هو أنَّ الاستقراءَ المبنيَّ على تصفُّحِ النُّصوصِ إذا كان بهذا الحَجمِ مِن المناقشةِ، فكيف يُمكِنُ الاطمئنانُ إلى تأكيدِ الشَّاطِبيِّ بأنَّ هذا الاستقراءَ استقراءٌ لا يُنازِعُ فيه الرَّازِيُّ ولا غيرُه ؟!

ثانيًا: قد يجرُّنا هذا النَّصُّ -من جديدٍ- إلى الظَّنِّ بأنَّ الشَّاطِبيَّ يَميلُ إلى الاعتزالِ، ومُستَنَدُنا في هذا الظَّنِّ قولُه: «ويَبقَى البَحثُ في كونِ «التَّعليلِ» واجِبًا أو غيرَ واجبٍ مَوكُولًا إلى عِلمِه»، فهذا القَولُ يكشِفُ عن اتِّجاهٍ اعتزاليٍّ مُسْتَترٍ بين السُّطورِ، لأنَّ الشَّاطِبيَّ لا يَتوقَّفُ في «التَّعليلِ» عندَ حدودِ التَّأصيلِ، بل يذهبُ في هذا السَّبيلِ خُطوةً أبعدَ يستشرِفُ منها أصلَ المعتزلةِ في القَولِ بوجوبِ التَّعليلِ في أفعالِ اللَّهِ تعالى، وهذا ما يُفْهَمُ مِن عبارَتِه المفتوحةِ للجوازِ والوجوبِ على قَدمِ المساواةِ، وكلُّ ما في الأمرِ أنَّه يَكِلُ القَطعَ في هذه المسألةِ إلى عِلمِه تعالى.

والشَّاطِبيُّ -في هذا النَّصِّ- يتَّسِقُ مع ما ينبغي أن يُمَهِّدَهُ لنظريَّةِ المقاصِدِ؛ إذْ لولا التَّعليلُ -الجائزُ أو الواجبُ- ما سَلِمَتْ للشاطبيِّ جُملةٌ واحدةٌ مِن كتابِ «المقاصِدِ».

ثالثًا: تعميمُ الشَّاطِبِيِّ بأنَّ أمرَ التَّعليلِ مُستمِرٌّ في جميعِ تفاصيلِ الشَّريعةِ تعميمٌ كاسِحٌ، والنُّصوصُ المحدودةُ التي استشهدَ بها لا تُساعِدُه على هذه النَّتيجةِ، فمِنَ المعلومِ أنَّ كثيرًا مِن أحكامِ الشَّريعةِ غيرُ معَلَّلٍ، والنُّصوصُ نفسُها تُشِيرُ إلى ذلك، وإلَّا فماذا يَعني قولُ «أبي الزِّنادِ» فيما يرويه عنهُ الإمامُ البخاريُّ[١]: «إنَّ السُّنَنَ ووجوهَ الحقِّ لتأتي كثيرًا على خِلافِ الرَّأيِ، فما يَجِدُ المسلمونَ بُدًّا مِن اتِّباعِها، وذلك أنَّ الحائضَ تَقضي الصومَ ولا تَقضي الصَّلاةَ»[٢]، وكذلك قولُ عمرَ رضي الله عنه في «**الموطَّإ**»[٣]: «عَجبًا للعَمَّةِ تُورَثُ ولا تَرِثُ»[٤].

وما لنا نَذهَبُ بعيدًا في تَلَمُّسِ نَقضِ التَّعميمِ في استقراءِ الشَّاطِبِيِّ، وهو نفسُه قد ضَرَبَ فيه بأكثرَ مِن مِعْوَلٍ، ويَكفينا مِن ذلك أنَّ أحكامَ العِباداتِ -بأكملِها- غيرُ مُعلَّلَةٍ عندَه، والاستقراءُ أيضًا هو الذي دلَّهُ على «تَعَبُّدِيَّةِ» هذا القِسمِ الضَّخمِ مِن أحكامِ الشَّريعةِ وخُلُوِّه مِنَ التَّعليلِ، بل إنَّه لا يرَى

(١) في صحيحه، كتاب الصوم، باب الحائض تترك الصوم والصلاة: ٣٧٠.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلاميّة، لمحمد الطاهر بن عاشور: ٢٤٠.

(٣) في الموطإ: ١٩/٢ (١٤٧٠).

(٤) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: ٢٤٠.

قِيمَةً عِلميَّةً لمحاولاتِ العُلماءِ السَّابقِينَ في اكتشافِ مقاصدَ أو عِللٍ يُعَلِّلُونَ بها أحكامَ العِباداتِ، ويَعترِفُ بأنَّه لا يَعلَمُ وَجهًا لاختصاصِ الصَّلواتِ بأفعالٍ وحركاتٍ وهَيئاتٍ مَخصوصةٍ، ولا يَعلَمُ لماذا لا تَصِحُّ الطَّهارةُ إلَّا بماءٍ طَهورٍ، معَ أنَّ الماءَ الطَّاهرَ يُحَقِّقُ الغايةَ نفسَها؟ وكيف يُغْنِي التيمُّمُ عن الوضوءِ مع خُلُوِّهِ مِن أيَّةِ نظافةٍ حِسِّيَّةٍ؟ إلى أمثلةٍ عديدةٍ ذَكرَها في المسألةِ الثامنةَ عَشْرَةَ مِنَ النَّوعِ الرَّابعِ مِن المقاصِدِ، وعَنْوَنَها بقولِه: «الأصلُ في العِباداتِ بالنِّسبةِ إلى المُكَلَّفِ: التَّعبُّدُ، دونَ الالتفاتِ إلى المعاني»[١]، ممَّا حمَلَ واحِدًا مِن أعظمِ علماءِ المقاصِدِ في عَصرِنا الحديثِ على أن يُبْدِيَ تبرُّمَهُ مِن مُفارقاتِ الشَّاطِبِيِّ هذه، قائلًا: «واعلمْ أنَّ أبا إسحاقَ الشَّاطِبِيَّ ذَكرَ في المسألَتَينِ الثامنةَ عشْرَةَ، والتاسعةَ عشْرَةَ، مِنَ النَّوعِ الرَّابعِ مِن كِتابِ «المقاصِدِ» كلامًا طويلًا في التَّعبُّدِ والتَّعليلِ، مُعظمُهُ غيرُ مُحَرَّرٍ ولا مُتَّجِهٍ، وقد أعرضْتُ عن ذِكرِه هنا لطُولِه واختلاطِهِ»[٢].

(١) الموافقات ٣٠٠/٢ وما بعدها، وانظر أيضًا الأستاذ أحمد الريسوني في « نظرية المقاصد ...»: ١٧١ - ١٧٢.

(٢) «مقاصد الشريعة الإسلاميّة» للعلامة محمد الطاهر بن عاشور: ٢٤٦.

وأخيرًا، لم يكُنِ الشَّاطِبِيُّ أشعريًّا بالمَعنى الدَّقيقِ، ولا معتزليًّا، ولا ظاهريًّا، ولم يَجْرِ على سَنَنِ الفُقهاءِ في القَولِ بالحِكمةِ، ولا تَفَرَّدَ باكتشافِ أصلٍ جديدٍ لم يَعرِفْهُ القُدماءُ، ورَغمَ ذلك استطاعَ صَوْغَ نظريَّةٍ في المقاصدِ، لولاها لظلَّ جانبٌ كبيرٌ مِن جماليَّاتِ الشَّريعةِ ومحاسِنِها رهنَ الخفاءِ والاستتارِ، فكيفَ تمَّ له ذلك؟ سؤالٌ يُثيرُه هذا البحثُ المتواضِعُ، ويُثيرُ معه الرغبةَ في المزيدِ مِنَ البحثِ بُغْيَةَ الإجابةِ عليه إجابةً عِلمِيَّةً مُحَدَّدَةً[١].

(١) كُتِبَ هذا البحث في القاهرة يوم الخميس في السابع من رمضان، عام: ١٤٢٢هـ الموافق: ٢٢ نوفمبر: ٢٠٠١م.

الفَهارِس

١- ثَبَتُ المَصادِرِ والمَراجِع.

٢- الفِهرِسُ التَّفصيلي لِمَوضُوعاتِ الكِتابِ.

ثَبَتُ المَصادِرِ والمَراجِع

- **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١هـ) دار الكتب العلمية، د.ت، وقد رجعت إلى هذه الطبعة مضطرًا كارهًا لهذا الرجوع.
- **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ)، ط الحلبي، القاهرة: د.ت.
- **الأذكار**، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت. ٤٧٨هـ) تحقيق: محمد يوسف موسى (ت. ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م) وعلي عبد المنعم عبد الحميد، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، مكتبة الخانجي، القاهرة: ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
- **الأربعون النووية**، لمحيي الدين النووي، عُنِيَ بِهِ: قصي محمد نورس الحلاق - أنور بن أبي بكر الشيخي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط١، بيروت: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- **أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كَانْت**، لقنديل محمد قنديل، أطروحة للدكتوراه، مكتبة بأصول الدين، بجامعة الأزهر، القاهرة: ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

- **الأسس المنطقية للاستقراء**، لمحمد باقر الصدر (ت. ١٩٨٠هـ) بيروت: ١٩٧٣م.
- **أشرف المقاصد في شرح المقاصد**، لأحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب المكناسي الولاتي (ت. ١١٢٨هـ) المطبعة الخيريّة: القاهرة ١٣٢٥هـ.
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، لأبي حامد الغزالي ، مطبعة السعادة، الطبعة الثانيّة، القاهرة: ١٣٢٧هـ.
- برتراند رسل، لزكي نجيب محمود (ت. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، سلسلة نوابغ الفكر: (٢)، دار المعارف، الطبعة (٢)، القاهرة: د.ت.
- **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين الجويني ، تحقيق: عبد العظيم الديب (ت. ١٤٣١هـ/٢٠١٠)، دار الوفاء، المنصورة، مصر: ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ليوسف كرم (ت. ١٩٥٩م)، الطبعة (٤) دار المعارف، القاهرة: ١٩٦٦.
- **تفسير الطبري**، = انظر: جامع البيان...
- **تفسير الرازي**، = انظر: مفاتيح الغيب
- **تفسير القرآن العزيز**، لأبي عبد اللَّه محمد بن عبد اللَّه بن أبي زمنين (ت. ٣٩٩هـ)، الفاروق الحديثة، القاهرة: ١٤٢٣هـ.
- **تفسير القرآن العظيم**، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. ٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم البنا (ت. ١٤٣٤هـ)، شركة دار القبلة للثقافة الإسلامية، ومؤسسة علوم القرآن، ودار ابن حزم، بيروت: ١٤١٩هـ.

- **تفسير القرآن**، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني (ت. ٤٨٩هـ)، اعتنى به: ياسر إبراهيم، دار الوطن، الرياض: ١٤١٨هـ.
- **تفسير القرآن**، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت. ٢١١هـ)، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض: ١٤١٠هـ.
- **تفسير الميزان**، لمحمد حسين الطباطبائي (ت. ١٤٠٢هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت: ١٣٩٣م.
- **تهافت الفلاسفة**، لأبي حامد الغزالي ، تحقيق: شيخنا سليمان دنيا (ت. ١٤٠٧هـ) دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة.
- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠هـ) تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار هجر، القاهرة: ١٤٢٢هـ.
- **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، ط٧، بيروت: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- **جامع المسائل**، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت. ٧٢٨هـ) تحقيق: علي العمران، سلسلة: آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال، رقم (١٧) دار عالم الفوائد، مكة المكرمة: ١٤٣٢هـ.
- **حاشية حسن جلبي على شرح المواقف** = انظر : شرح على المواقف...
- **الحقيقة في نظر الغزالي**، لشيخنا سليمان دنيا (ت. ١٤٠٧هـ) ، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، د.ت.
- **حكمة الغرب**، لبرتراند رسل : Bertrand Russell (ت. ١٩٧٠م)

ترجمة: فؤاد زكريا (ت. ١٤٣١هـ/٢٠١٠م) عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٣م.

- **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبد اللَّه هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت: د.ت.
- **ديڤد هيوم**، لزكي نجيب محمود، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة: ١٩٥٨م.
- **الدِّين**، لمحمد عبد اللَّه دراز (ت. ١٣٧٧هـ/١٩٥٨) دار القلم: الكويت ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠م.
- **سنن ابن ماجه**، لابن ماجه أبي عبد اللَّه محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة: د.ت.
- **سنن الدار قطني**، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - حسن عبد المنعم شلبي - عبد اللطيف حرز اللَّه - أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- **شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية**، لتقي الدين أبي الفتح محمد بن علي القشيري المعروف بابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢هـ)، مؤسسة الريان، ط٦، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.
- **شرح أصول المعتزلة**، للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت. ٤١٥هـ) حقَّقه وقدَّم له: عبد الكريم عثمان (ت. ١٩٧٢م) مكتبة وهبة، القاهرة: ١٩٦٥م.
- **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني

(ت: ١١٢٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١١هـ.

- **شرح السيد على المواقف = انظر: شرح على المواقف...**
- **شرح المقاصد بهامش أشرف المقاصد**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ) المطبعة الخيريَّة ١٣٢٥هـ.
- **شرح المواقف = انظر: شرح على المواقف...**
- **شرح على المواقف** (لعضد الدين الإيجي المتوفَّى سنة: ٧٥٦هـ)، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ) الطبعة الأولى القاهرة: ١٣٢٥ هـ/١٩٠٧م.
- **شرح لُمع الأدلة**، (لمع الأدلة لإمام الحرمين الجويني) لشرف الدين ابن التلمساني (ت. ٦٥٨هـ) ، اعتنى به: السيد محمد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة: ١٤٣٠هـ.
- **شرح معالم أصول الدِّين**، للإمام فخر الدين الرازي تأليف: شرف الدين عبد اللَّه بن محمد الفهري، المعروف بابن التلمساني (ت. ٦٥٨هـ) اعتنى به: نزار حمادي، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الأردن: ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- **صحيح البخاري**، تصنيف الإمام أبي عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ) اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض: ١٤١٩هـ.
- **طرح التثريب في شرح التقريب**، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم ابن الحسين العراقي (ت: ٨٠٦هـ)، أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم ابن العراقي (المتوفى: ٨٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، مصورة عن الطبعة المصرية القديمة، القاهرة: د.ت.

- **عمدة أهل التّوفيق والتّسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى،** لمحمد بن يوسف السنوسي (ت. ٨٩٥هـ) مع هوامش إسماعيل ابن موسى الحامدي الأزهري (ت. ١٣١٦هـ/١٨٩٨م) مصطفى البابي الحلبي: القاهرة ١٣٥٤هـ/١٩٣٦م.
- **غايةُ المرام في علم الكلام،** لسيف الدِّين الآمدي، تحقيق: حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة: ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
- **فلسفتنا،** لمحمد باقر الصدر ، الطبعة الثانية عشرة، بيروت: ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير،** لزين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي (ت: ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، ط١، مصر: ١٣٥٦هـ.
- **قاعدة مختصرة = انظر: جامع المسائل...**
- **قصة الحضارة،** لول ديورانت (ت. ١٩٨١هـ) الترجمة العربية، للأستاذ زكي نجيب محمود (ت. ١٤١٤هـ) الإدارة الثقافية، بجامعة الدول العربية الطبعة (٤) القاهرة: ١٩٧٣م.
- **قصة الفلسفة الحديثة،** لأحمد أمين (ت. ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م) وزكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٩٦٧م.
- **الكامل في اختصار الشامل (وهو اختصار للشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني)،** لمصلح الدين أبي الفتح موسى ابن أمير الحاج التبريزي (ت. ٧٣٦هـ) دراسة وتحقيق: جمال عبد المنعم، دار السلام، القاهرة: ١٤٣١هـ.

- **كتاب أصول الدِّين،** لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ) مدرسة الإلهيات، بدار الفنون التركية، إستانبول، ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.
- **كتاب الأربعين في أصول الدِّين،** لفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، الكليات الأزهرية، القاهرة: ١٩٨٦م.
- **كشف المشكل من حديث الصحيحين،** لأبي الفرج بن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض: د.ت.
- **اللُّمع في الرد على أهل الزَّيغِ والبِدَع،** لأبي الحسن الأَشعَرِيّ (ت. ٣٢٤هـ)، تحقيق وتعليق: حمود غرابة، مصر ١٩٥٥م.
- **اللّه خالق الكون،** لجعفر الهادي، دار الأضواء: بيروت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **المادية والمذهب التجريبي النَّقدي: تعليقات نقدية على فلسفة رجعية،** للنين، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق: ١٩٧٥هـ.
- **المباحث المشرقية،** لفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ): مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند: ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م.
- **مجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأَشعَرِيّ** (ت. ٣٢٤هـ) لأبي بكر محمد بن الحسن بن فُورَك (ت. ٤٠٦هـ) مُصوَّر عن مخطوط رقم: ٢٥٣ توحيد، مكتبة عارف حكمت بالمدينة النبوية المنورة، وبعد طبع الكتاب، رجعت إلى الطبعة التي اعتنى بتحقيقها دانيال جيماريه الفرنسي، والتي نشرها في دار المشرق ببيروت: ١٩٨٧م..

- **المجموع شرح المهذب «مع تكملة تقي الدين السبكي»**، لمحيي الدين النووي حققه وعلق عليه وأكمله: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدَّة، السعودية .
- **المراسيل**، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت: ١٤٠٨هـ.
- **المستدرك على الصحيحين**، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥ هـ)، دار المعرفة، مصورة عن الطبعة الهندية، د.ت.
- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميَّة**، مطبعة الحكومة، بمكة المكرمة: ١٣٨١هـ..
- **المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، لأبي محمد عبد الحق بن عَطِيَّة الأندلسي (ت. ٥٤٤هـ) تحقيق: عبد اللَّه بن إبراهيم الأنصاري (ت. ١٤١٠هـ/١٩٨٩م) والرحالي الفاروقي (ت. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة (٢) دولة قطر: ١٤٢٨هـ.
- **المحصل «بعنوان: تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل»**، لفخر الدين الرازي : دار الأضواء، بيروت ١٩٨٥م.
- **المحصول في علم الأصول**، لفخر الدين الرازي تحقيق: طه جابر العلواني، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- **المحيط بالتكليف**، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت. ٤١٥هـ) وصل إلينا بتهذيب وجمع تلميذه الحسن بن متويه (ت. ٤٦٩هـ) حققه: عمر السيد عزمي، وراجعه: أحمد فواد الأهواني

(ت. ١٣٧٠هـ/١٩٧٠م) ضمن سلسلة: تراثنا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والدار المصرية للتأليف، القاهرة: ١٩٦٥م.
- **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، لأبي رشيد سعيد ابن محمد النسيابوري (ت. ٤٤٠هـ)، تحقيق: معن زيادة والزميل رضوان السَّيِّد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، لبنان: ١٩٧٩م.
- **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، لأبي حامد الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة: ١٩٦٨م.
- **معالم أصول الدين = انظر: شرح معالم ...**
- **معاني القرآن**، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت. ٢٠٧هـ) الجزء (٣) بتحقيق: عبد الفتاح شلبي، ومراجعة: علي النجدي ناصف (ت. ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة: تراثنا، القاهرة: ١٩٧٢م.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، للقاضي عبد الجبار الهمذاني المجلد «١٢» «النظر والمعارف» تحقيق: إبراهيم مدكور (ت. ١٩٩٦م) وطه حسين (ت. ١٩٧٣م) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة:د.ت. وكذلك المجلد «٦» في « التعديل والتجوير » بتحقيق: أحمد فؤاد الأهواني (ت. ١٣٧٠هـ/ ١٩٧٠م).
- **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**،، لفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ) دار الفكر، بيروت: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، لمحمد الطاهر بن عاشور (ت. ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م) تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن: ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

- **مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي**، لعبد المجيد التركي، ترجمة: عبد الصبور شاهين (ت. ١٤٣١هـ/٢٠١٠م) دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **مناهج الأدلَّة في عقائدِ المِلَّة**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت. ٥٩٥ هـ) تقديم وتحقيق: محمود قاسم (ت. ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) مكتبة الأنجلو – المصرية، القاهرة: ١٩٦٤م.
- **مناهج البحث عند مُفَكِّري الإسلام**، لعلي سامي النَّشَّار (ت. ١٤٠٠هـ)، دار المعارف: القاهرة ١٩٧٨م.
- **منهاج السنة النبوية**، لابن تيمية تحقيق: محمد رشاد سالم (ت. ١٤٠٧هـ)، تصوير دار الكتاب الإسلامي ١٤٠٦ – ١٩٨٦عن طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالرياض.
- **الموافقات**، لأبي إسحاق الشاطبي (ت. ٧٩٠هـ) تحقيق وتعليق: عبد اللَّه دراز (ت. ١٩٣٢م)، المكتبة التجارية، الطبعة الثانية، القاهرة: ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- **الموطأ**، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس (ت. ١٧٩هـ) رواية: يحيى بن يحيى الليثي (ت. ٢٤٤هـ) حقَّقه وخَرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٤١٦هـ.
- **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**، تأليف الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي (ت. ٥٣٩هـ) دراسة وتحقيق وتعليق: عبد الملك عبد الرحمن السعدي، طبعة: لجنة إحياء التراث العربي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد: ١٤٠٧هـ/١٩٨٧.

- **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، لحسين مروة (ت. ١٩٨٧م) دار الفارابي، بيروت: ١٩٨١م.
- **نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي**، لجمال الدين عبد اللَّه بن يوسف الزيلعي (ت: ٧٦٢هـ)، قدم للكتاب: محمد يوسف البَنُوري (ت. ١٣٩٧هـ)، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر:بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط١، جدة: ١٤١٨هـ–١٩٩٧م.
- **نظرية المقاصد عند الإمام الشَّاطِبِي**، لأحمد الريسوني، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشَّهرستاني (ت. ٥٤٨هـ) تحرير وتصحيح: ألفريد جيوم (Alfred Guillaume) ليدن، هولندا: ١٩٣٤م.
- **هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي**، للزميل محمد عبد الفضيل القوصي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة: ١٤١٨ – ١٩٩٧.
- FRANK, R. M: the structure of created canseality according to AL-As'ari STVDIS islamica XXV 40

الفِهرسُ التَّفصيليُّ لموضوعاتِ الكِتابِ

between negating the existence of causality behind the Rulings of Allah and maintaining the existence of Objectives for the Law (Shari'ah)? Indeed, to maintain that the Law has objectives is another way of maintaining the existence of causality. For objectives are ends that the Legislator takes into account in His Rulings; they are motives or purposes for acting and ruling, if you like. In this connection - precisely - the paper focuses some light on the possibility of determining the Kalam doctrine of Imam Ash-Shatibi, with regard to the question of causality; and to what extent it is consistent with his doctrine of the Principles of Jurisprudence, as regards Objectives.

The paper leaves this question open for future researchers, who wish to discover the elements of consistency in the views between the Ash'arite Ash-Shatibi and the Objectivist Ash-Shatibi, which I confess is a matter that still eludes me and I find it difficult to reach a definite conclusion about it at the end of the paper.

It is thus possible to say that one of the two papers derives from the cause that motivates action or the 'teleological cause' according to the terminology of the philosophers, whereas the second paper derives from the necessity for every effect to prove its cause of existence.

I thought it preferable to publish both papers as they are, without any additions or modifications, so as to open the way for whosoever is interested in such a line of research to add or correct whatever was missing or lacking in them.

Ahmad At-Tayyib
Misr El-Gadida
7th of Muharram 1434 AH
19th of January 2012 CE

question of ‘effective cause’ in itself, in terms of how evident, real and rooted it is in human nature and consciousness, and that it is the means that guides man to knowing Allah and acknowledging His existence, His divinity and His power to create and to dispose of His creation. The Qur’an itself often relies explicitly upon causality to prove God’s existence, as in the verse: “Were they created without an agent or were they themselves the creators thereof” (35/52). It also relies upon causality implicitly in numerous verses where the Qur’an draws attention to the universe and to the great precision, wisdom and integrity of its order, thereby directing the intelligence - by means of the principle of causality - to the countless examples of knowledge, wisdom, order and hierarchy, in both the higher and lower worlds - which are all effects that call for existentiating and effective causes. Thus, either our reason can prove the reality of an All-Wise, Omniscient and Provident Maker, or our reasoning falls into an infinite series of effects (ma’lulat) that do not ultimately depend on “uncaused Cause” (‘illa la ‘illata laha), and this is the absurd itself. The goal of this paper is to the show the very crucial importance of the principle of causality or the law of causality, as a fulcrum upon which is pivoted the proof of God’s reality and faith in Him. And this is, moreover, the Principle of principles in Islam, as well as in all the divinely revealed religions.

In order to achieve its goal, this paper throws some light on several philosophical problems, such as: the theoretical basis of the principle of causality as well as its primacy and its anteriority in human intelligence; the fact that man is born equipped with it in his innermost depth; the fact that it is neither a speculative proposition, nor is it arrived at by inference or reasoning from existing premises, whether these be rational or pertaining to sensual experience. The paper also engages the thinkers who reject this principle, concluding that they must be under a mental or psychological delusion. It also shows the organic relationship that exists between the negation of causality and opening the way for a philosophy of chance and for atheism. Finally, how imperative it is to believe in causality, as the very pivot of human thinking, of human intelligence and of logical reasoning, for without it the human mind can never move from the validity of a proof to the validity of what is proven.

*****

As for the paper on “Ash-Shatibi’s Theory on the Objectives of the Law”, it deals with a question that has deeply marked our intellectual Kalam tradition, giving rise to profound discussions in the different schools of Kalam. This is the problem of God’s Actions and Rulings and whether they are causally justified or they are transcendent to all causes? Is there a relationship of logical consistency

In the Name of Allah
the Most Compassionate the Most Merciful

Praise be to Allah the Lord of All Being

Blessings and Peace be upon Our Master Muhammad, the Messenger of God, upon his Family and his Companions.

Almost fifteen years separate these two papers; the first paper is entitled: “The Principle of Effective Cause between Negation and Affirmation”, was published in 1407 AH/1987 CE; the second paper was published as: “Ash-Shatibi’s Theory of the Objectives of the Law (Shari’ah) and its Relationship to the Principles of Kalam” in 1420 AH/ 2001 CE. Yet, despite the long gap that separates them in time, there is a connection between the two papers. This connection is their “common subject”, which justifies joining them together in a single book, entitled: “Speaking of Effective Causes (‘ilal) and Objectives (maqasid)”. The first of these papers deals with the

Mashykhat Al-Azhar
The Series of the Books
of Logic, Theology
and Philosophy
No.: (2)



Speaking of Effective Causes (Al-ilal) and Objectives (Al-maqasid)

Ahmed At-Tayyib
Shaykh of Al-Azhar

